

**Université Victor Segalen Bordeaux 2
Université du Québec à Montréal**

2009

Thèse n° 1696

**Trauma, religion et culture :
Les divers rôles de la religion dans le
processus pour faire face à la violence
organisée en Colombie**

Thèse en cotutelle pour le

DOCTORAT EN PSYCHOLOGIE

Présentée et soutenue publiquement

Par Diana Lucia SISTIVA CASTRO

Sous la direction de : Pr. Colette SABATIER et Pr. Michel TOUSIGNANT

Membres du Jury

M. Etienne MULLET, Directeur d'Études, École Pratique des Hautes Etudes, Président du jury
Mme le Professeur Colette SABATIER, Université Victor Segalen, Co-directrice de thèse
M. le Professeur Michel TOUSIGNANT, Université du Québec à Montréal, Co-directeur de thèse
M. le Professeur Vassilis SAROGLU, Université Catholique de Louvain, Rapporteur
M. le Professeur Alain CERCLÉ, Université de Haute Bretagne, Rapporteur
Mme le Professeur Mona ABBONDANZA, Université du Québec à Montréal
Mme Florence GÉLIE, HDR, Maître de Conférences, Université Victor Segalen
Mme Françoise SIRONI, Maître de Conférences, Université Paris VIII

Bordeaux, le 11 décembre 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Liste de Tableaux	5
Liste d'annexes	6
Résumé	7
Abstract	8
Resumen	9
Introduction	11
Première partie : Cadre théorique	13
La religion	13
Définition de la religion	13
Religion et spiritualité	14
Religion, culture et société	15
Religion et psychologie	16
Un nouveau paradigme de la psychologie de la religion	18
Domaines de recherche dans la psychologie de la religion	18
Religion et psychologie de la personnalité	18
Religion et psychologie de l'attachement	20
Religion et psychologie du stress et du coping	21
Stress et coping	21
Le sens dans le coping	22
Coping, sens et religion	23
D'autres fonctions de la religion dans le coping	24
Trauma	26
L'école nord-américaine	27
La pensée francophone	27
Violence organisée, trauma et contexte	28
Trauma et contexte	28
Violence organisée et trauma : la perte de sens	29
La violence organisée d'aujourd'hui : les « <i>low intensity conflicts</i> »	30
Trauma et Religion	31
L'influence du trauma sur le rapport à la religion	31
L'influence de la religion sur l'expérience du trauma	33
Des multiples fonctions dans des multiples dimensions	33
Le contexte colombien	35
Culture et religion en Colombie	36
La violence organisée en Colombie	36
Le déplacement forcé en Colombie	37
Le statut du déplacé forcé en Colombie	38
Deuxième partie : Description de la recherche	40
Objectif	41
Question de recherche	41
Sous-questions	41
Méthodologie	42
Participants	43
Les personnes déplacées	43
Les informants clés	45
Le groupe témoin	46
Instrument	46
Procédure	49
Les partenaires	49

Le recrutement	50
Les entretiens	50
Démarche déontologique	51
Traitement et analyse de données	51
Troisième partie : Les résultats	54
I. Le déplacement forcé	54
1. Contexte :	54
a. Contexte pré-migratoire :	55
b. Le contexte migratoire :	57
c. Contexte post-migratoire	58
2. Stratégies de coping	60
3. La perception d'adaptation	62
4. Le sens attribué au déplacement	63
a. Sens du déplacement dans leurs vies	64
Valence accordée à l'expérience	65
La représentation du déplacement dans leur vies	69
b. La représentation du conflit	71
c. Attributions de sens sur l'incidence sélective : pourquoi moi?	76
Degré d'articulation.	76
Les contenus	79
Combinaisons de degré d'articulation et contenu	82
II. La religion au quotidien	83
1. Affiliation religieuse	84
2. Religiosité subjective	85
3. Personnages sacrés	87
4. Pratiques	88
III. Changements dans l'itinéraire religieux suite au déplacement	91
IV. Les rôles de la religion face au déplacement	92
1. La religion comme pourvoyeur de sens	93
a. Une prophétie : c'est écrit	94
b. Rentrer dans l'ordre : c'est une conséquence	95
c. Sortir du statu quo : c'est un nouvel événement	96
d. Difficulté à élaborer un sens	99
Le sens « par procuration »	100
e. Non, Dieu n'a rien à voir	101
2. La religion comme conservateur d'une stabilité	102
a. Génération et régulation des émotions	102
b. Régulation de la conduite sociale par l'autocensure et l'autocontrôle	106
c. Le pardon	110
3. La religion comme catalyseur de transformations/actions	112
a. Orientation / Sagesse / Prise de décisions	113
b. Sensation de protection	115
c. La « Fortaleza » ou de la sensation à l'action : force, courage, motivation	119
4. La religion comme source de soutien social et de socialisation	123
a. Relation au clergé	123
b. Relation à Dieu	124
c. La relation avec d'autres membres de la communauté religieuse	125
d. Relation à autrui en général	126
5. La religion comme potentiellement nocive	126
a. Le déni	127
b. La passivité	127
c. La culpabilité	128
Quatrième partie : Discussion	130
Une religiosité « à l'épreuve des traumatismes »	131
Le déplacement, les stratégies de coping et l'adaptation : le « bricolage »	135

« A la recherche du sens perdu » : la construction de sens comme stratégie de coping	140
Les rôles de la religion	143
Pourvoyeur de sens	145
Conservateur d'une stabilité	147
Catalyseur de transformations	149
Source de soutien social	150
Attitudes religieuses potentiellement nocives	151
Conservation vs. Transformation : vers une approche fonctionnelle de la religion	153
Dieu comme figure d'attachement	155
Intérêt et limites de la thèse	159
Conclusion	163
Références	165

Liste de Tableaux

<i>Tableau 1. Caractéristiques sociodémographiques des déplacés de l'échantillon, variables numériques</i>	<i>44</i>
<i>Tableau 2. Caractéristiques sociodémographiques des déplacés de l'échantillon, variables nominales</i>	<i>45</i>
<i>Tableau 3. Motifs du déplacement</i>	<i>55</i>
<i>Tableau 4. Violences subies avant le déplacement</i>	<i>56</i>
<i>Tableau 5. Auteurs de violences</i>	<i>57</i>
<i>Tableau 6. Type d'hébergement</i>	<i>58</i>
<i>Tableau 7. Occupation après le déplacement</i>	<i>59</i>
<i>Tableau 8. Provenance des participants</i>	<i>60</i>
<i>Tableau 9. Critères d'adaptation selon les participants</i>	<i>63</i>
<i>Tableau 10. Comparaison des résultats entre cette thèse et Pargament et al.(2000)</i>	<i>144</i>

Liste d'annexes

<i>Annexe 1 : Guide d'entretien</i>	179
<i>Annexe 2: Guide d'entretien en français</i>	185
<i>Annexe 3 : Accord pour la participation à une étude</i>	190
<i>Annexe 4 : Arbre de catégories</i>	193

Résumé

Trauma, religion et culture : les divers rôles de la religion dans le processus de faire face à la violence organisée en Colombie

L'objectif de cette thèse est d'explorer les rôles de la religion dans le processus pour faire face à une situation potentiellement traumatique de violence organisée ; et ce dans un contexte culturel, socio-économique et politique précis, à savoir celui de la Colombie. La Colombie est un pays où culturellement la religion occupe une place importante dans la société. Elle connaît depuis plusieurs décennies un conflit armé ayant comme conséquence le déplacement forcé massif des populations à l'intérieur du pays.

Cette recherche a une approche de psychologie culturelle, et se sert d'une méthodologie qualitative, avec des entretiens semi-structurés. Les participants comprennent 51 adultes déplacés (26 hommes et 25 femmes), et deux informants clés. Quatre thèmes sont explorés : a) le déplacement b) la religion au quotidien, c) les changements dans leur religion suite au déplacement, et d) les rôles de la religion dans l'expérience du déplacement.

Les résultats montrent que la religion est importante pour les déplacés. Catholiques pour la plupart, leur religion est centrée sur une relation personnalisée et directe à Dieu, malgré les rituels collectifs pratiqués. Les déplacés vivent une religion culturellement ancrée, résistante à l'adversité : après le déplacement elle est soit restée inchangée, soit s'est renforcée. Concernant le déplacement, les aspects les plus marquants sont l'intensité des violences infligées, le caractère imminent des départs et la précarité à laquelle les déplacés sont confrontés en arrivant à Bogota. Malgré ces conditions et la souffrance éprouvée, il faut remarquer leur capacité à composer avec les ressources disponibles, et ce de manière active, souple et diversifiée. Plusieurs rôles de la religion ont été repérés dans ce processus. Ils ont été regroupés par leur fonctionnalité, en cinq groupes : a) pourvoyeur de sens, b) conservateur d'une stabilité, c) catalyseur de transformations, d) source de soutien social, et e) aspects potentiellement nocifs.

La religion semble être pour cet échantillon une ressource salubre, capable de s'articuler harmonieusement avec des ressources non religieuses, pour potentialiser leurs capacités et favoriser l'adaptation. Seule la culpabilité semble avoir un effet nocif, dont la fonctionnalité reste à explorer. La discussion des résultats souligne la pertinence d'étudier la religion d'un point de vue fonctionnel et fait le lien entre la relation à Dieu observée et la théorie de attachement. De plus, elle évalue les limites de l'étude et propose des pistes pour les futures recherches.

Abstract

Trauma, religion and culture :

The diverse roles of religion in coping with organized violence in Colombia

The purpose of this study is to explore the roles of religion in coping with a potentially traumatic situation of organized violence, in a particular cultural, socio-economic and political context, such as the Colombian one. In Colombia, religion as a cultural aspect has a significant place in Colombian society. It also deals with an armed conflict which lasts for several decades now and has resulted in the phenomenon of massive internal displacement of populations.

This research has a cultural psychology approach and uses a qualitative methodology with semi-structured interviews. Participants include 51 adults, internally displaced people (IDP), (26 men and 25 women), and two key informants. Four topics are explored: a) their displacement, b) religion in every-day life, c) changes in their religion following displacement, d) the roles of religion during their displacement experience.

Results show that religion is important for Colombian IDP's. Mostly Catholics, their religion is centered on a direct and personalized relationship with God, in spite of the collective rituals they practice. In this sample, displaced people experience religion as a culturally anchored pattern, resistant to adversity: after displacement their religion remained either unchanged or reinforced. Concerning the displacement, the most salient aspects are the intensity of violence they went through, the imminence of departures, and the precariousness they have to deal with at arrival. In spite of these conditions and all the suffering they undergo, IDP's show a remarkable capacity to cope with the available resources in an active, flexible and diversified way. Several roles of religion have been identified. They have been gathered according to their functionality into five categories: a) meaning provider, b) stability conservator, c) transformations catalyst, d) social support source, and e) potentially harmful aspects.

Religion seems to be, for this sample, a constructive resource, capable of articulating itself harmonically with other non religious resources in order to enhance individuals skills and facilitate their adjustment. Only guiltiness seems to have a harmful effect in this process and its functionality is to be explored. Discussion of results underlines the pertinence of studying religion in a functional way and it links data to attachment theory. Finally, it evaluates the limits of this study and proposes some clues for future research.

Resumen

Trauma, religión y cultura: los diversos roles de la religión en el afrontamiento de la violencia organizada en Colombia

El objetivo de esta tesis doctoral es explorar los roles de la religión en el afrontamiento de una situación potencialmente traumática de violencia organizada, en un contexto cultural, socio-económico y político específico, como el de Colombia. Colombia es un país donde culturalmente la religión ocupa un lugar importante en la sociedad. Este país vive, desde hace varias décadas, un conflicto armado que ha traído como consecuencia el desplazamiento interno forzado y masivo de la población.

La investigación tiene una orientación de psicología cultural y utiliza una metodología cualitativa, con entrevistas semi-estructuradas. Los participantes incluyen 51 adultos desplazados por la violencia (26 hombres y 25 mujeres), y dos informantes clave. Cuatro temas son explorados: a) el desplazamiento, b) la religión en la vida cotidiana, c) los cambios en la religión causados por el desplazamiento, y d) los roles de la religión en la experiencia del desplazamiento.

Los resultados muestran que la religión es importante para los desplazados. Católicos en su mayoría, su religión está centrada en una relación personalizada y directa con Dios, a pesar de los rituales colectivos practicados. Los desplazados viven una religión culturalmente arraigada, resistente a la adversidad: después del desplazamiento, ésta siguió igual o se reforzó. En cuanto al desplazamiento, los aspectos que sobresalen son la intensidad de la violencia, la inminencia de la partida y la precariedad que deben afrontar al llegar a Bogotá. A pesar de estas condiciones y del sufrimiento que viven, es de notar la capacidad de manejar los recursos disponibles de manera activa, flexible y diversificada. Varios roles de la religión fueron identificados: a) fuente de significado, b) conservador de una estabilidad, c) catalizador de transformaciones, d) fuente de apoyo social, y e) aspectos potencialmente nocivos

La religión parece ser, para esta muestra, un recurso saludable, capaz de de articularse armoniosamente con recursos no religiosos, para potencializar sus capacidades y favorecer la adaptación. Sólo la culpabilidad parece tener un efecto nocivo y su funcionalidad debe ser explorada. La discusión de los resultados resalta la pertinencia de estudiar la religión desde un punto de vista funcional y establece un lazo entre la relación con Dios observada y la teoría del apego. Por último, se evalúan los límites del estudio y se proponen algunas pistas para futuras investigaciones.

Un grand merci...

*Aux personnes déplacées qui ont accepté de partager avec nous leurs si douloureuses histoires
mais en même temps si porteuses de courage et d'espoir.*

*À Colette Sabatier et Michel Tousignant, pour leurs enseignements, leur disponibilité, leur
support et, surtout, leur patience.*

À Opcion Vida et CHF International, pour avoir ouvert leurs portes à cette recherche.

*Aux intervenants d'Opcion Vida, dont je suis admirative de la capacité de travail, de cette force
les rendant capables de frôler l'injustice au quotidien et d'avoir toujours envie de continuer,
malgré tout.*

À Eliana Rueda, qui a rendu possible le lien avec ces institutions.

*Aux informants clés, pour leurs éclaircissements sur la population étudiée et le contexte
colombien.*

*À Duncan Pedersen et Liesette Brunson, correcteurs du projet de recherche doctoral à
Montréal.*

*À Cécile Rousseau, pour ses conseils précieux, pour m'avoir montré le chemin du qualitatif et
m'avoir donné envie de me lancer.*

*À Emilie Lebourg, Marianne Kédia, Carmen Sauvage et Lubomira Hukova pour leurs lectures,
leurs commentaires et leurs corrections.*

Aux amis, pour leurs encouragements, leur compréhension, et leur soutien.

Aux transpositeurs, particulièrement Margarita qui s'est si bien investie dans son travail.

*À l'École Doctorale et au Laboratoire de Psychologie de Bordeaux 2, qui ont fourni des
ressources financières si utiles pour cette recherche.*

À mes parents et leurs conjoints, pour leur soutien inconditionnel.

*Et enfin, à Julien, correcteur principal, pour son amour résilient, à « l'épreuve des thèses », et
sans qui cette thèse n'aurait jamais pu aboutir.*

Introduction

La recherche en psychologie de la religion a établi des liens entre la religion et divers processus psychologiques (i.e. émotions, motivation, personnalité), parmi lesquels le processus pour faire face à un événement traumatique. Ces dynamiques se trouvent modulés par le contexte culturel. Lorsque les individus font face à des événements traumatiques, notamment dans certains contextes culturels où la religion a une place importante dans la vie quotidienne, ils sont susceptibles de faire appel à la religion. Celle-ci, par les divers processus psychologiques impliqués jouerait de multiples rôles dans ce processus. Malheureusement, la question du rôle de la religion dans le trauma est souvent étudiée de façon partielle en ajoutant un ou deux items isolés, sans tenir nécessairement compte de la multiplicité des dimensions de la religion ; de plus, la plupart des études concernées sont quantitatives, ce qui permet d'avoir des échantillons plus grands, or ce type de méthodes pénalise considérablement la possibilité d'accéder en profondeur aux univers de sens construits par les individus.

La Colombie connaît depuis plusieurs décennies un conflit armé interne, aux niveaux élevés et quotidiens de violence organisée. Cette violence, par son intensité et son caractère chronique, a un impact psychosocial important sur la population. Comme de nombreux pays d'Amérique Latine, la société colombienne s'est forgée autour de la religion catholique, du temps de la colonisation espagnole au XVème siècle. La religion constitue un élément culturel important dans la société colombienne, prenant une place considérable dans la vie des gens.

Vu ces circonstances, ce projet doctoral cherche à explorer les rôles de la religion dans le processus de faire face à la violence organisée, dans le contexte culturel, religieux et politique, qui est celui de la Colombie. La thèse aborde cette question en utilisant une méthodologie qualitative qui facilite l'accès en profondeur aux systèmes de signification spécifiques à la population étudiée.

Cette recherche doctorale fonde sa particularité sur trois aspects principaux. Premièrement, elle fait du rôle de la religion dans le trauma sa question centrale et non pas une question annexe. Deuxièmement, elle utilise une méthodologie qualitative systématique, peu utilisée par les études qui explorent la question. Troisièmement, la question que cette recherche explore n'a pas encore été étudiée dans le contexte de la Colombie, qui est devenu unique par l'intensité et la chronicité de son conflit.

Ce document est composé de quatre parties. La première contient le cadre théorique sur lequel cette thèse se fonde. La deuxième comporte la description de cette recherche, avec son objectif, ses questions de recherche et une description de la méthodologie choisie. Dans la troisième partie, les résultats sont présentés, organisés selon les questions de recherche. Enfin, dans la quatrième partie les résultats sont discutés.

Première partie : Cadre théorique

Cette partie commence par une définition de la religion, puis aborde les interactions entre la religion, la culture et la société. Ensuite, une recension de la littérature sur la psychologie de la religion est présentée, en approchant les divers domaines de recherche de la discipline, ainsi que le nouveau paradigme de sa conception. Après, le sujet du trauma est abordé, en évoquant la question du contexte et du sens et en décrivant les enjeux de la violence organisée contemporaine. Ensuite, dans la section sur le trauma et la religion, nous parlons de la manière dont le trauma peut avoir un impact sur le parcours religieux des individus et, vice-versa, comment la religion peut influencer la représentation du trauma et la façon d'y faire face. Enfin, une brève description du contexte politique, culturel et religieux de la Colombie est exposée.

La religion

Définition de la religion

Définir la religion est une tâche qui s'avère extrêmement difficile, notamment depuis l'angle des disciplines dont elle n'est pas le sujet d'étude direct. Cette difficulté se reflète par les nombreuses définitions que l'on observe dans la littérature en psychologie et psychiatrie, chacune mettant en relief des éléments divers, tels que : les émotions, les pratiques, les institutions (pour voir quelques unes de ces définitions, voir Pargament, 1997). Cette diversité de définitions met en évidence la grande complexité du phénomène de la religion.

Ce manuscrit n'a pas pour objectif principal de débattre sur une définition universelle de la religion. Cependant, puisqu'elle est un élément central dans la recherche doctorale que nous présentons, il est important de définir certaines limites qui nous seront utiles dans l'encadrement de notre étude.

Pargament (1997) estime que la définition de la religion doit être adaptée aux phénomènes étudiés. Dans le cas de son oeuvre sur la psychologie de la religion et de la façon de faire face aux événements difficiles (le « coping »), il conçoit la religion au carrefour entre la signification et le sacré. Puisque nous partageons son champ de

recherche, nous présentons sa définition. Selon Pargament et ses collaborateurs, la religion est un processus, une « recherche de signification d'une façon qui est en relation avec le sacré » (Pargament, 1997 ; Pargament & al., 2005). Pour ces auteurs, cette définition conçoit les individus comme des agents proactifs (plutôt que passifs) qui ont des buts, et elle implique la construction, la transformation et la conservation des choses importantes pour les individus, d'une façon qui est liée au sacré.

Toute recherche implique deux éléments fondamentaux : une fin et les moyens pour l'atteindre. La définition de Pargament inclut les deux, c'est-à-dire que la religion peut être en même temps les itinéraires empruntés par les individus pour atteindre leurs buts, et les buts eux-mêmes (Pargament & al., 2005). Par exemple, la religion en tant que but, peut constituer la réponse à la question « pourquoi cela m'est arrivé ? », et en même temps les prières, les cérémonies, la lecture des livres religieux et le support des leaders ou d'autres membres de la communauté religieuse, en tant que moyens qui permettent de répondre à cette question.

Religion et spiritualité

La religion et la spiritualité sont deux termes souvent utilisés de façon indifférenciée, et l'on ressent parfois le besoin de les délimiter. Dans le but de clarifier les concepts clés de notre recherche, il est important d'examiner la relation entre les deux, en signalant leurs points communs et en les délimitant. Cet exercice conduira ainsi à une définition du sacré.

Ce que la religion et la spiritualité partagent fondamentalement, c'est la recherche du sacré (Hill & Pargament, 2003). Mais qu'est-ce le sacré ? Le sacré est ce qui rend unique et ce qui distingue la religion et la spiritualité des autres phénomènes connexes (Durkheim, 1968 ; Hill & Pargament, 2003 ; Pargament, Magyar-Russell & Murray-Swank, 2005). Le sacré fait référence aux objets, personnes ou événements considérés comme en dehors de l'ordinaire, et donc qui méritent de la vénération (Hill & Pargament, 2003 ; Pargament et al., 2005). Ce sont les choses que les interdits protègent et isolent (Durkheim, 1968). Le sacré inclut des concepts comme le divin, Dieu, la Réalité Ultime et le transcendant (Pargament et al., 2005), ainsi que tout aspect de la vie qui prend un caractère extraordinaire à cause de son association avec ces concepts ou leurs représentations (Hill & Pargament, 2003).

La délimitation des deux notions est délicate du fait de leur relation proche. La religion a été définie classiquement, et d'un point de vue socio-anthropologique, comme un

système de croyances et de pratiques sociales telles que les rites (Durkheim, 1968), un système de symboles qui formule des conceptions d'ordre général d'existence (Geertz, 1973). En d'autres termes, la religion implique une affiliation à une organisation, souvent hiérarchique, avec des dogmes et des symboles transmis par cette hiérarchie, et le partage avec une communauté ; enfin, elle comporte une dimension sociale et collective importante (Durkheim, 1968).

Par ailleurs, la spiritualité est considérée comme la partie personnelle et subjective de l'expérience religieuse (Hill & Pargament, 2003), le vécu individuel de cette recherche du sacré. Elle représenterait une expression libératrice individuelle, subjective, émotionnelle, introspective et non systématique (Koenig, McCullough & Larson, 2001).

Bien que, d'un point de vue théorique, il soit important de différencier religion et spiritualité, au niveau pratique cette différenciation peut parfois s'avérer superficielle, étant donné le chevauchement de leurs composantes et leurs aspects partagés. La religion comporte une multiplicité de dimensions dont fait partie la spiritualité (Pargament, 1997). De plus, la polarisation de la religion et de la spiritualité en des domaines institutionnel et individuel ignore le fait que toutes les formes d'expression spirituelle se développent dans un contexte social et que toutes les traditions de foi structurées cherchent à organiser les affaires personnelles des individus (Wuthnow, 1998).

Dans le présent manuscrit nous allons parler de « religion » pour désigner l'ensemble de l'expérience religieuse, avec sa multiplicité de dimensions, incluant sa dimension subjective/spirituelle et la dimension sociale/organisationnelle, sauf indication contraire.

Religion, culture et société

La religion est peut-être l'un des éléments culturels les plus influents dans une société. Depuis longtemps, l'anthropologie et la sociologie reconnaissent l'importance de la religion comme système collectif de croyances et de pratiques, qui donne un cadre de signification (Durkheim, 1968 ; Geertz, 1973). Elle constitue l'un des cadres de référence les plus grands et les mieux structurés pour ses membres, en fournissant : des normes, une classification du bien et du mal, des codes de comportement, des traditions, de l'art ; enfin, elle constitue une organisation sociale qui détermine souvent la façon dont ses membres construisent et se représentent le monde (Geertz, 1973).

Aussi, de manière réciproque, la culture façonne la religion. Elle détermine en partie la place de la religion dans le quotidien d'une société, ce qui explique les différents degrés de religiosité observés entre une société et une autre. En outre, une même religion n'est pas vécue de la même manière dans deux sociétés différentes, issues de contextes culturels, socio-économiques et politiques distincts. La religion est donc modulée par le système culturel d'une société donnée, avec ses valeurs ses traditions, etc. C'est le cas de nombreux métissages religieux ayant lieu lors des colonisations (Suarez, & Forero, 2001). Dans une étude sur la reconstruction des femmes réfugiées, Sistiva et Rousseau (2008) observent comment l'expérience d'une même foi religieuse - le catholicisme -, diffère de manière considérable entre des femmes provenant du Rwanda et du Salvador. Elles concluent que cet écart est dû principalement à la différence des contextes politiques et sociaux des deux pays, ainsi qu'au rôle de l'Eglise catholique dans la construction de leur histoire.

Par ailleurs, la société moderne, notamment en « Occident », témoigne d'un affaiblissement des institutions religieuses. Ceci serait en grande mesure la conséquence du mouvement de laïcité, voulant séparer état et religion. Or malgré cet affaiblissement, certains modes de fonctionnement ayant leurs origines dans la religion restent toujours d'actualité dans la plupart de sociétés, par exemple : les jours de fête, des traditions, des valeurs, des lois entre autres (Haarscher, 2004).

Vu cette influence réciproque entre la religion et le fonctionnement de la société, et l'importance que ces interactions peuvent avoir sur les individus, nous abordons maintenant le lien entre la religion et l'individu, notamment ce qui concerne son développement psychosocial.

Religion et psychologie

Les origines de la psychologie de la religion remontent au début du siècle dernier, quand William James (1902) publie « Les variétés de l'expérience religieuse ». Cet ouvrage devint le premier grand classique de la discipline. De son point de vue pragmatique, la religion doit être évaluée selon son efficacité : si les pratiques et les croyances religieuses d'un individu s'avèrent positives pour lui on peut considérer que c'est une bonne option. De même, si ces activités n'ont aucune efficacité, il n'y a aucun intérêt à les pratiquer. Après l'apport de James, l'intérêt porté à la religion dans le

domaine de la psychologie s'est vu décroître pour renaître dans les dernières décennies.

L'aspect religieux est en général un élément de la vie des individus souvent sous-estimé et négligé par les professionnels de la santé mentale (Boehnlein, 2007 ; Blass, 2001 ; Bhui, King, Dein, & O'Connor, 2008 ; Hill & Pargament, 2003 ; Pargament & Maton, 2000). Pendant longtemps, l'aspect religieux a été perçu, notamment par des courants d'orientation psychanalytique, comme un mécanisme de défense infantile et « étranger à la réalité » (Freud, 1948), servant à réduire la tension et à nier l'événement stressant ; on le percevait comme un signe de névrotisme, associé à la pensée irrationnelle, voire à une perturbation émotionnelle (Ellis, 1980). Au niveau social, la religion était vue comme un ensemble de restrictions aliénantes (Freud, 1995/1927). On l'associait à des attitudes de passivité et d'évitement (Pargament, 1997) et elle était souvent abordée de façon individualiste, simpliste, biaisée et non collaborative (Pargament & Maton, 2000).

Or il s'agit au contraire d'un phénomène complexe aux multiples dimensions, impliquant une diversité de variables cognitives, émotionnelles, comportementales, phénoménologiques, interpersonnelles et physiologiques (Hill & Pargament, 2003 ; Kendler, Liu, Gardner, McCullough, Larson, & Prescott, 2003 ; Paloutzian & Park, 2005). Ainsi, la religion concerne une vaste gamme de croyances, d'émotions positives et négatives, de pratiques privées et publiques, d'expériences mystiques et de leur vécu, des façons de se positionner par rapport à autrui et d'interagir avec autrui, et des conséquences tangibles sur la santé générale des individus.

Dans la même veine, le développement du modèle écologique (Bronfenbrenner, 1979), qui conçoit l'individu comme inséparable du contexte dans lequel il se développe, a aussi contribué à l'élargissement de la définition de la religion. Cette façon de concevoir l'individu a emmené les chercheurs de la psychologie de la religion à prendre en compte non seulement le niveau intrapsychique de la religion, mais aussi sa portée sociale, communautaire, interpersonnelle, politique, morale et idéologique. De ce point de vue, on peut observer l'influence de la religion dans le contexte d'un individu comme allant des cadres de vie les plus proches à l'individu (microsystème), comme sa famille, son quartier ou son église, jusqu'au système le plus global (macrosystème), comme les valeurs culturelles liées à la religion construites historiquement dans la société.

Un nouveau paradigme de la psychologie de la religion

Les différents chercheurs de la psychologie de la religion s'accordent à dire que cette discipline a vécu un changement de paradigme concernant sa conception dans les sciences sociales et de la santé. Elle serait passée d'un « paradigme des mesures » ayant comme but principal l'opérationnalisation et la mesure de différents indicateurs de la religion, vers un « paradigme interdisciplinaire multi-niveaux » (Emmons & Paloutzian, 2003; Paloutzian & Park, 2005).

Ce nouveau paradigme comporte deux caractéristiques principales : a) son caractère interdisciplinaire et b) son caractère multi-niveaux. Concernant la première caractéristique, nous remarquons la contribution que la psychologie culturelle peut faire à la recherche, en apportant à la fois des éléments issues de l'anthropologie et de la psychologie (Bohenlein, 2007). Quant à la deuxième, nous voulons mettre l'accent sur le caractère multidimensionnel de la religion, principe sur lequel nous basons la présente recherche doctorale.

Domaines de recherche dans la psychologie de la religion

Les domaines de recherche relevés dans la littérature de la psychologie de la religion sont nombreux. Nous allons en mentionner de façon non exhaustive quelques uns qui nous semblent pertinents pour cette recherche doctorale. La nature des construits concernés étant très diversifiée, nous allons les présenter ici regroupés en trois grands groupes : a) psychologie de la personnalité, b) psychologie de l'attachement et c) psychologie du stress et du coping. Précisons que ce regroupement n'est nullement une classification rigide, mais plutôt une organisation des différents construits pour une présentation plus compréhensible.

Religion et psychologie de la personnalité

Plusieurs aspects de la psychologie de la personnalité ont été étudiés en rapport avec la religion. Pour certains auteurs, la religion apporte un sens à la vie des gens en leur fournissant un ensemble de buts (Emmons, 2005a ; Snyder, Sigmon, & Feldman, 2002), et des systèmes de valeurs (Emmons, 2005a ; Roccas, 2005).

Un concept clé développé autour de la motivation est celui de l'orientation religieuse, introduit par Allport et Ross (1967). Pour ces auteurs, la religiosité subjective concerne deux pôles : l'orientation religieuse intrinsèque et l'orientation religieuse extrinsèque. La

personne motivée intrinsèquement *vit* sa religion, tandis que la personne motivée extrinsèquement *utilise* sa religion. Pour la première, la religion est son propre but, alors que pour la deuxième la religion sert à d'autres buts (Gorsuch, 1988).

Un important corps de recherche basé sur ces notions s'est développé par la suite. Cependant, malgré les progrès apportés à la recherche, le concept d'orientation religieuse arrivait « au bout de ses limites » et le développement des approches plus sophistiquées au niveau théorique et psychométrique a été encouragé (Kirkpatrick & Hood, 1990).

Par ailleurs, un autre courant de recherche étudie les liens entre la religion et les traits de personnalité, et ce selon divers modèles. Par exemple, des corrélations ont été trouvées entre la religiosité et les cinq facteurs du modèle de personnalité du Big Five (Saroglou, 2001 ; Saroglou & Muñoz-García, 2008 ; Saroglou & Hutsebaut, 2001). Une méta-analyse des études sur la religiosité et ce modèle, a conclu que la religiosité a des corrélations significatives avec l'Agréabilité, l'Esprit Conscientieux et l'Extraversion. L'Ouverture d'esprit est corrélée négativement avec le fondamentalisme religieux et avec la religiosité intrinsèque-générale ; en revanche, elle est corrélée positivement aux mesures de religiosité mature et ouverte (i.e. quête religieuse, coping religieux collaboratif). La religiosité extrinsèque est associée à des niveaux élevés de Névrotisme, tandis que la religiosité ouverte et mature est associée à la Stabilité Emotionnelle (Saroglou, 2002).

D'autres auteurs (Francis & Bourke, 2003) s'intéressent à la relation entre la religiosité - mesurée par les attitudes envers le christianisme - et le modèle de 16 facteurs de personnalité de Cattell. Leur étude conclut que l'attitude positive envers le christianisme est associée à des scores élevés sur cinq des facteurs de personnalité, à savoir : facteur G (conscience et respect des conventions), facteur I (sensibilité) et facteur Q3 (perfectionnisme, autodiscipline). La religiosité est aussi associée aux scores bas en facteur E (soumission), facteur F (sérieux, retenue, sobriété), et les facteurs globaux d'Extraversion (signifiant de l'introversion, de par le score bas dans le continuum Introversion - Extraversion) et Dureté – Intransigeance (signifiant de l'émotivité, de par le score bas dans le continuum Emotivité - Dureté) (Francis & Bourke, 2003).

En outre, concernant le modèle dimensionnel d'Eysenck, Francis et Bourke (2003) affirment que le consensus des recherches dit que la dimension de psychotisme (froideur, hostilité, prédisposition à un comportement antisocial) serait fondamental pour

les différences individuelles en religiosité. Selon ces auteurs, les individus ayant des scores bas en psychotisme tendent à être plus religieux.

Une recherche réalisée par Francis et Jackson (2003) vise à établir les liens entre religiosité (mesurée aussi par les attitudes envers le christianisme) et la dimension de névrotisme d'Eynseck. Ils examinent aussi les liens entre la religiosité et les sept composantes de cette dimension : basse estime de soi, mécontentement, anxiété, dépendance, hypocondrie, culpabilité et obsessionnalité. Leurs résultats montrent qu'il n'y a pas de corrélation significative entre la dimension globale de névrotisme et la religiosité. Cependant, étudiant les sept composants séparément, ils trouvent une corrélation positive entre religiosité et culpabilité, ainsi qu'une corrélation négative entre religiosité et mécontentement (Francis & Jackson, 2003).

Enfin, d'autres centres d'intérêt concernant la religion et la psychologie de la personnalité incluent religion et émotions, notamment sur ce qui concerne la génération et la régulation de celles-ci (Emmons, 2005b) ; la nature de l'expérience religieuse (Otto, 1995) ; et religion et pardon (Mullet, Azar, Barros, Neto, Frongia, & Usai, 2002 ; Mullet, Barros, Frongia, Usai, Neto, & Shafighi, 2003 ; McCullough, Bono, & Root, 2005 ; McCullough & Worthington, 1999).

Religion et psychologie de l'attachement

Parmi les apports de différentes théories à la psychologie de la religion, nous soulignons l'apport de la théorie de l'attachement de Bowlby (1969 ; 1973 ; 1980). De cet apport découlent deux idées principales : a) Dieu et d'autres déités sont souvent perçus comme des figures d'attachement, et b) la relation perçue avec Dieu remplit tous les critères de la définition d'une relation d'attachement et donc, elle fonctionnerait psychologiquement comme un vrai attachement (Kirkpatrick, 1999).

En utilisant ces critères qui définissent la relation d'attachement, Kirkpatrick (1992 ; 1999) souligne la ressemblance entre la relation à la figure d'attachement et la relation avec Dieu. Premièrement, il observe que, de manière similaire qu'avec leur figure d'attachement, les individus chercheraient à atteindre et à maintenir de la proximité avec Dieu. Selon cet auteur, le caractère omniprésent souvent attribué aux déités, renforce la perception de proximité et la prière serait un moyen de la maintenir.

Deuxièmement, de la même manière que l'enfant sans défense voit en sa figure d'attachement un havre de sécurité (« *haven of safety* »), Dieu peut être vu comme tel

face aux adversités qui peuvent rendre les individus vulnérables. Kirkpatrick (1999) mentionne quatre types de situations qui selon Bolwby (1969) activent le système d'attachement en déclenchant des comportements d'attachement : a) les événements effrayants ou alarmants, b) la maladie, les blessures et la fatigue, et c) la séparation ou la menace de séparation. Il nous semble important de noter que certaines de ces situations sont souvent retrouvées lors des traumatismes sévères.

Troisièmement, Dieu peut être aussi perçu comme une base de sécurité (« *secure base* »). Cette base serait de la même nature que la sécurité apportée à l'enfant par sa figure d'attachement pour explorer l'environnement en toute confiance. Kirkpatrick (1999) met en avant la facilité qu'un être omniprésent et omnipotent a à pourvoir de la confiance, de l'assurance, un sentiment de compétence et de contrôle (Ventis, 1995), ainsi que de l'optimisme et de l'espoir concernant le futur (Myers, 1992).

Enfin, le quatrième critère concerne l'anxiété de séparation. Selon ce critère l'enfant ressentirait une détresse dans les situations où il doit se confronter à la perte et/ou à la séparation de sa figure d'attachement. Cependant, certains auteurs (Granqvist, 2002 ; Kirkpatrick, 1999) estiment que la comparaison de la relation à Dieu avec ce critère n'est pas facilement applicable du fait du caractère omniprésent et éternel de Dieu. Puisqu'il est présent partout, il n'y a pas de moyen d'être loin de Lui et, puisqu'il ne meurt pas, il n'y a aucun risque de Le perdre.

Religion et psychologie du stress et du coping

Lors d'événements traumatiques ou particulièrement adverses, les individus doivent mobiliser davantage leurs mécanismes d'adaptation. L'intérêt pour le rôle de la religion dans ce processus s'est beaucoup développé dans les dernières décennies et constitue le point central de cette thèse. Nous accordons donc une importance particulière à cette section. Nous commençons par faire un bref rappel de la théorie du stress et du coping, pour ensuite introduire la notion de sens dans ce processus ; enfin, nous présentons la littérature sur les fonctions de la religion dans le coping.

Stress et coping

Le modèle transactionnel du stress et du coping développé par Lazarus et Folkman (1984) définit le coping comme les comportements et les pensées utilisés par un individu pour gérer les demandes internes et externes des situations perçues comme

stressantes, c'est-à-dire, qui débordent les ressources disponibles de la personne (Folkman & Moskowitz, 2004).

Les stratégies de coping ont été classifiées en deux grandes catégories, non exclusives (Chabrol & Callahan, 2004.; Folkman & Lazarus, 1980) : le coping centré sur le problème et le coping centré sur l'émotion. Le premier correspond aux efforts visant à améliorer la relation personne-environnement, donc à résoudre le problème. Le deuxième comporte des pensées ou des actions dont le but est de soulager l'impact émotionnel du stress et de réguler les émotions ; ces dernières sont palliatives dans le sens où elles ne changent pas la condition menaçante, mais où elles font que la personne se sente mieux. Une troisième sorte de coping a été proposée plus tard par Endler et Parker (1990), le coping orienté vers l'évitement. Il consiste en l'évitement de la situation stressante en s'engageant dans d'autres activités, individuelles ou collectives, pour réduire l'anxiété de la confrontation avec celle-ci.

Le sens dans le coping

Ce modèle du stress et coping est élargi par Park et Folkman (1997) pour introduire principalement la dimension du sens. Nous allons décrire brièvement leurs apports au modèle que nous considérons pertinents pour cette recherche, avant de faire le lien avec la religion.

Le sens est entendu par Park et Folkman (1997) comme des perceptions de signification. Il fonctionnerait à deux niveaux : le sens global et le sens situationnel.

Sens global : il s'agit du niveau du sens le plus abstrait et généralisé, comportant les buts basiques et les suppositions, les croyances et les attentes fondamentales sur le monde. Le sens global est stable, personnel, relativement concret et a un biais optimiste. Son contenu est souvent décrit selon deux dimensions : la première concerne des suppositions sur l'ordre incluant les croyances sur le monde, sur le soi et sur le soi dans le monde, ainsi que sur la distribution des événements négatifs et positifs ; la deuxième est une dimension motivationnelle qui concerne les buts et les intentions. Le sens global influence fortement divers aspects du sens situationnel et peut aussi être influencé par l'interaction avec autrui et l'environnement.

Sens situationnel : il s'agit du sens formé à partir de l'interaction entre le sens global et les circonstances d'une transaction personne-environnement particulière. Le sens situationnel implique l'évaluation de ces transactions, ce qui à son tour influence la façon de faire face à leurs demandes et leurs résultats. Il a trois composantes

majeures : a) l'évaluation du sens, qui correspond à l'évaluation initiale de la signification personnelle d'une transaction spécifique ; b) le processus de la quête du sens et c) le sens donné enfin comme conséquence de ce processus. Les auteurs soulignent aussi le rôle des attributions dans la quête de sens ; elles peuvent être de trois types : a) causales (« pourquoi ceci est-il arrivé ? »), d'incidence sélective (« pourquoi moi ? »), et c) de responsabilité (« à qui la faute ? »).

La divergence/incongruité entre le sens situationnel et le sens global serait à l'origine d'importants états de détresse. C'est pourquoi les individus essaient activement de réduire cette incongruité par la recherche du sens. La construction de sens constitue ainsi une stratégie de coping, en tant que processus par lequel les individus tentent de soulager la détresse causée par la divergence du sens global et situationnel, en cherchant une réconciliation entre les deux.

Selon Park et Folkman (1997), la construction de sens peut être considérée comme une réussite lorsque cette réconciliation est atteinte. Elle peut avoir lieu par le changement soit du sens global, soit du sens situationnel, soit des deux. Si aucun de ces changements n'a lieu, le processus de réévaluation continue et peut parfois entraîner des ruminations, phénomène que l'on observe souvent à la suite des traumatismes sévères pour lesquels la construction du sens s'avère être plus délicate.

Coping, sens et religion

Pour Park & Folkman (1997), la religion est un système compréhensif qui par ses caractéristiques réunit les éléments pour constituer un sens global. La religion caractérise le sens global parce que a) elle fournit du sens à plusieurs niveaux, tels que la signification personnelle, les explications causales, le coping et les résultats ; et b) elle a des composantes motivationnelles et liées aux croyances. Elle serait un système de signification unique et distincte des autres systèmes parce qu'elle se centre sur ce qui est considéré comme sacré (Silberman, 2005). Vu sa flexibilité et sa capacité explicative elle peut également avoir un rôle important pour le sens situationnel, dans la quête de sens, et donc lors du processus de conciliation entre le sens global et le sens situationnel.

A cet égard, Meluk (1998) décrit comment pour les personnes kidnappées en Colombie, l'option la plus accessible –et souvent l'unique- est la religion en tant que système de pensée et d'expression suffisamment large et flexible pour expliquer, contenir et donner sens aux expériences de mort imminente qu'ils vivent en captivité. Ehrensaft (2002) observe aussi chez des jeunes réfugiés Rwandais que la religion joue

un rôle important dans la construction du sens, lors du processus de résilience suite au génocide.

D'autres fonctions de la religion dans le coping

Il a été constaté dans la littérature que lors de situations particulièrement critiques et incontrôlables qui débordent leurs ressources, les individus ont souvent recours à l'aspect religieux. Les individus y font appel parce qu'il est relativement disponible et accessible pour eux, et qu'il offre une meilleure source de signification que les alternatives non religieuses (Pargament, 1997).

Le degré d'implication de la religion dans le processus de coping dépend, bien entendu, de la place que la religion a dans la vie de la personne. Ainsi, elle est susceptible d'avoir un rôle plus important chez une personne pour qui la religion est centrale dans sa vie (ses valeurs, ses but, ses pratiques) que chez une personne pour qui la religion est moins importante (Park, 2005).

La relation entre l'aspect religieux et le processus du coping a été décrite par Pargament (1997 ; 1990 ; Pargament, Zinnbauer, Scott, Butter, Zerowin & Stanic, 1998) de trois façons : a) la religion peut faire partie de chacun des éléments du coping (l'évaluation cognitive, les stratégies et les résultats) ; b) la religion peut moduler le processus du coping et c) la religion peut être modulée par les processus du coping.

Cette relation entre le processus du coping et l'aspect religieux a donné lieu au concept de *coping religieux*. Il peut être défini comme l'utilisation de techniques cognitives ou comportementales émergeant de la religion ou de la spiritualité de chacun, face à une situation stressante (Tix et Frazer, 1998).

Le coping religieux a été traditionnellement associé à des indices de santé physique et mentale, de bien-être psychologique et de perception d'auto-efficacité (Harrison et al., 2001 ; Ai et al., 2003 ; Pargament, 1997). Néanmoins, il est important d'évaluer de quelle façon le coping religieux agit, et si toutes les formes de coping religieux fonctionnent de la même manière. Pargament, Koenig et Perez (2000) identifient cinq fonctions de la religion dans le coping :

Signification : en se fondant sur Geertz (1973), ils considèrent que la religion joue un rôle essentiel dans la recherche de la signification. Comme nous l'avons vu juste plus haut, en situation de crise la signification offre un encadrement de la situation et facilite sa compréhension. Les stratégies de coping religieux correspondant à cette fonction

sont : la réinterprétation religieuse dans des termes relatifs à la bonté de Dieu, la réinterprétation de Dieu punissant, la réinterprétation démoniaque et la réinterprétation des pouvoirs de Dieu (douter de son pouvoir).

Contrôle : dans les situations difficiles, la religion peut fournir une sensation de maîtrise et de contrôle de la situation. Cette fonction comporte : le coping religieux collaborateur (travailler ensemble avec Dieu), la soumission religieuse passive (laisser la situation dans les mains de Dieu), la soumission active (faire tout ce qui est possible et laisser le reste à Dieu) et la prière pour l'intercession directe.

Confort et spiritualité : pour ces auteurs le confort apporté par la religion serait lié au besoin de protection. La religion tente par cette fonction de réduire l'appréhension de vivre dans un monde périlleux et de ressentir de la proximité avec Dieu. Cette idée se rapproche des notions vues plus haut dans le chapitre sur religion et théorie de l'attachement. Cette fonction inclut : la recherche de support spirituel, la distraction religieuse, la purification religieuse, la connexion spirituelle, le mécontentement spirituel et la démarcation des barrières religieuses.

Intimité et spiritualité : cette fonction relève de la dimension sociale de la religion. Elle est aussi un mécanisme de solidarité et d'identité sociale. L'intimité avec autrui est souvent encouragée par des méthodes spirituelles, ce qui rend difficile la distinction entre l'intimité et la spiritualité, selon ces auteurs. Les stratégies correspondant à cette fonction sont : le support du clergé et des membres de l' Eglise, l'aide religieuse à autrui et le conflit interpersonnel avec le clergé ou les membres de l' Eglise.

Transformation de vie : au contraire des fonctions précédentes qui ont une tendance à la conservation du statu quo, la religion peut aussi inciter des changements majeurs, notamment de valeurs. Elle comporte : la recherche de la direction religieuse, la conversion religieuse et le pardon religieux.

En plus des fonctions remplies par la religion dans le processus de coping, une autre manière d'identifier les stratégies du coping religieux concerne leurs « résultats », c'est-à-dire, leur relation avec des indicateurs de santé et d'ajustement psychologique. Bien que le coping religieux ait été lié aux processus d'adaptation, toutes ses stratégies ne sont pas adaptatives pour toutes les circonstances (Ai et al., 2003). Ainsi, Pargament (1997) a identifié des stratégies de coping religieux utiles (« *helpful* ») et potentiellement dangereuses (« *harmful* »). Il a défini deux patrons de coping religieux dérivés de cette observation : le « positif », comportant les stratégies dites utiles, et le « négatif », qui comporte les stratégies dites potentiellement dangereuses.

Bien qu'existe la tendance à une utilisation plus importante des stratégies de coping « positif » que de coping « négatif » (Harrison et al., 2001), les deux types de stratégies ne sont pas exclusifs et ils peuvent être utilisés simultanément face à une situation stressante (Pargament, 1997).

Dans une étude sur le coping religieux réalisée auprès d'une population déplacée par la violence politique en Colombie, Sistiva-Castro et Sabatier (2005) ont trouvé par analyse factorielle une distribution similaire des stratégies. Or, pour éviter des connotations de valeur, elles appellent « coping religieux d'entente » les stratégies qui allaient dans la direction de Dieu et la religion (i.e. voir la situation comme une opportunité de croissance spirituelle) et « coping religieux de conflit » les stratégies qui impliquaient un conflit religieux ou une interprétation religieuse négative de la situation (i.e. se fâcher contre Dieu ou attribuer leur situation aux actions du diable). Les résultats montrent que toutes les stratégies religieuses (d'entente et de conflit toutes confondues) sont significativement plus utilisées par le groupe de déplacés. De plus, les stratégies d'entente ont été significativement plus utilisées que celles de conflit par l'ensemble de leur échantillon, incluant le groupe contrôle. Ces résultats suggèrent, d'une part, que la religion a une place importante dans la vie quotidienne des Colombiens, et d'autre part, que les stratégies religieuses sont plus utilisées lors des situations d'extrême adversité, notamment celles d'entente.

En résumé, la religion remplit diverses fonctions lors du processus de faire face aux situations adverses ; ces fonctions dépendent de certaines variables, comme l'importance de la religion dans la vie des gens.

Trauma

Les diverses fonctions de la religion prennent une importance majeure lorsque les situations à affronter deviennent extrêmes, et ce à plusieurs niveaux. C'est pourquoi notre intérêt se dirige vers le rôle de la religion lors de situations traumatiques. Quand nous parlons de trauma nous faisons référence à des événements bien plus extrêmes que les situations adverses mentionnées plus haut, dans la section sur le coping. Ces événements traumatiques ont par définition une influence majeure sur la vie des gens et demandent des efforts plus importants pour y faire face.

Le trauma est le terme souvent utilisé pour désigner les conséquences psychologiques des événements menaçant la vie ou l'intégrité psychique des gens, comme la violence organisée. La question du trauma est abordée par plusieurs courants. Nous en présentons deux écoles des plus influentes : l'école nord-américaine et francophone/européenne.

L'école nord-américaine

L'école nord-américaine est représentée principalement par l'état de stress post-traumatique (ESPT). Ce syndrome est décrit dans le DSM (APA, 1994), et tient compte des critères bien définis de ce qui constitue un événement traumatique et ses réactions : les types de symptômes et leur durée, ainsi que le niveau de perturbation dans la vie de la personne. Les symptômes sont rassemblés en trois groupes : ceux de reviviscence de l'événement, ceux d'évitement et ceux d'activation neurovégétative.

Notons que l'ESPT a été développé dans un contexte politique de post-guerre – celle du Vietnam - aux Etats-Unis, dans un souci de classification afin de dédommager les vétérans. Il est important de préciser ce contexte dans lequel le diagnostic a été défini car il a influencé la caractérisation des symptômes et son évolution par la suite.

La pensée francophone

La pensée francophone est influencée par la théorie psychanalytique et différencie les concepts de stress et de trauma. Le trauma suppose une « rencontre réelle avec la mort » (Lebigot, 2004), à travers un événement unique et hors du commun. Du point de vue clinique, on distingue trois phases, chacune avec des implications cliniques spécifiques, à savoir : la phase immédiate, la phase post-immédiate et la phase des séquelles, où peuvent apparaître les « syndromes psycho-traumatiques différés ». La névrose traumatique fait partie de ces derniers et serait équivalente à l'ESPT du DSM, « à condition que l'on ajoute tous les symptômes non spécifiques (...) qu'il [l'ESPT] considère comme 'pathologie associée' » (Crocq, 1999). Pour plus de précisions sur ce courant, voir Barrois (1988), Crocq (1999 ; 2001), Damiani (1997), De Clercq et Lebigot (2001), et Lebigot (2004).

Ces deux visions du trauma sont adaptées pour certains contextes, tels que des accidents, des agressions ponctuelles ou certaines guerres. Or il est pertinent de se poser la question sur d'autres contextes potentiellement traumatogènes moins

« conventionnels ». L'exposition chronique à des événements traumatiques aurait des conséquences particulières, différenciables de celles des événements traumatiques ponctuels (Terr, 1991 ; Herman, 1992).

Nous attirons l'attention sur certains contextes où malgré l'intensité/gravité des faits et leurs conséquences sur les victimes, il est difficile de retrouver tous les éléments des syndromes décrits plus haut. Plus particulièrement, nous pensons à certaines situations de violence organisée qui durent depuis si longtemps que des générations entières sont nées dans cette conjoncture, où l'identification d'un événement traumatique est presque impossible, et où le caractère « post » traumatique ne peut pas encore être attribué, car les événements continuent à se dérouler dans le présent. Nous allons aborder ces situations par la suite car c'est le type de contexte directement concerné par cette recherche.

Violence organisée, trauma et contexte

La guerre et ses horreurs ont depuis longtemps été reconnues comme une source importante de souffrance dans le monde entier. Les nombreux conflits internes ou entre pays que notre époque connaît, provoquent des conséquences considérables sur les populations. Cette violence organisée a lieu dans des contextes si complexes que l'on s'intéresse aux interactions entre elle, le trauma et le contexte.

Trauma et contexte

La question de l'universalité du trauma - surtout de l'ESPT -, a entraîné de nombreuses recherches et un grand corps de littérature (i.e. Boehnlein & Kinzie, 1997 ; Eisenbruch, 1991 ; Kinzie, 2006 ; Kirmayer, Lemelson, & Barad, 2007 ; Marsella, Friedman, Gerrity, & Scurfield, 1996 ; Young, 1995). Les chercheurs ont essayé de déterminer son applicabilité dans divers contextes, notamment culturels, à travers le monde. On a souligné l'importance de la culture dans la représentation du trauma, dans ses manifestations et dans les manières d'y faire face (Marsella, Friedman, & Spain, 1996).

De plus, certains auteurs pointent le fait qu'au-delà de la culture, il y a une grande influence des facteurs sociaux, économiques et politiques du contexte, sur l'expérience traumatique (Baubet & Moro, 2003 ; Summerfield, 2003 ; 1999 ; Uribe, 2001). Cette combinaison de facteurs est donc inséparable du trauma et doit être prise en compte

comme partie intégrante de celui-ci (Boehnlein & Kinzie, 1997 ; Lima, Pai, Santacruz, & Lozano, 1991 ; Marsella & al., 1996 ; Rechtman, 2003 ; Sabatier & Douville, 2002).

Certains auteurs soulignent l'importance de distinguer les effets directs (i.e. les morts, les maladies) des effets indirects (la désintégration familiale et sociale, l'affaiblissement de la cohésion sociale) de la violence politique (Pedersen, Tremblay, Errazuriz & Gamarra, 2008). Dans les pays en voie de développement où les ressources sont moindres et l'instabilité politique fréquente, on observe souvent des contextes très complexes où l'on peut difficilement séparer ces différents facteurs de leur impact. Plus spécifiquement, nous pensons aux contextes actuels de violence organisée que nous décrivons plus bas.

Violence organisée et trauma : la perte de sens

Comme nous l'avons vu plus haut, la réalité sociale, politique et culturelle structure le contexte dans lequel la violence est vécue. Ces réalités déterminent : a) le sens subjectif attribué à la violence ou au trauma, b) La façon dont la détresse associée au trauma est vécue et rapportée, c) le type et le degré de support disponible, et d) les interventions disponibles (Bracken, Giller, & Summerfield, 1995 ; Marsella et al., 1996).

La question du sens est donc primordiale dans le trauma, car le trauma vient bouleverser certaines idées des plus fondamentales sur soi et sur la bienveillance du monde (Janoff-Bulman, 1992). En conséquence, la construction de sens joue un rôle primordial dans le processus de reconstruction après un traumatisme (Ehrensaft & Tousignant, 2006 ; Tousignant, & Ehrensaft, 2003). L'impossibilité de reconstruire le système de significations brisé par le trauma est l'une de principales sources de détresse (Barus-Michel, 2004 ; Boehnlein, 2007 ; Janoff-Bulman, 1992).

Dans les contextes de violence organisée chronique, cette difficulté à rétablir les systèmes de sens brisés devient souvent la source la plus importante de souffrance, voire plus que les événements considérés comme traumatiques. Les travaux de Pedersen et al. (2008) montrent comment, pour des communautés indigènes du Pérou exposées à la violence organisée chronique, l'un des facteurs causant le plus de détresse est la perte de leurs repères symboliques. Par exemple, ces auteurs décrivent comment les commandants de la guérilla ont explicitement proscrit les pleurs en public, une conduite jusque là encouragée dans leur communauté, mais considérée par la guérilla comme signe de faiblesse et de servitude. De plus, cette violence a entraîné l'impossibilité de continuer certaines traditions comme le deuil et l'enterrement des

morts, causant d'importants niveaux d'anxiété et de détresse aux endeuillés. Ces auteurs concluent que les séquelles psychologiques observées dans cette population ne reflètent pas simplement l'exposition à une violence extrême, mais surtout du stress et de l'affliction prépondérants, associés à la situation de post-conflit.

Nous tenons à souligner l'apport des travaux de Pedersen et de ses collègues, ainsi que leur façon d'aborder la complexité de l'impact de la violence politique chronique dans certains contextes. Leur approche prend en compte les divers éléments sociaux, économiques, politiques et culturels du contexte. Cette vision globale permet de bien saisir les systèmes de signification et, en conséquence, de mieux comprendre les effets de la violence sur les individus à plusieurs niveaux. Etant donné les caractéristiques du contexte colombien – que nous développons plus bas –, leur approche nous semble pertinente pour notre recherche doctorale.

La violence organisée d'aujourd'hui : les « *low intensity conflicts* »

La nature des conflits armés dans le monde est en train d'évoluer. Dans le passé, les guerres entre pays étaient prédominantes, avec des combats ayant lieu dans un endroit déterminé et où l'on se disputait souvent un territoire. Or les façons de faire la guerre aujourd'hui ne sont plus les mêmes. Les guerres de nos jours sont moins frontales et l'on observe surtout l'émergence d'un grand nombre de conflits internes, (mal) appelés « *low intensity conflicts* » (Pedersen, 2002 ; Summerfield, 1992).

Les « *low intensity conflicts* » comportent de moins en moins d'affrontements directs, et une augmentation de pratiques unilatérales telles que des attentats ou des prises d'otages, qui peuvent arriver fortuitement à des moments et des endroits inattendus. Le fait que les affrontements soient moins directs ne veut pas dire qu'ils sont moins intenses ou que leur potentiel traumatique soit moindre. En revanche, cela veut dire qu'il y a une menace constante et que cette menace a de lourdes conséquences psychosociales sur les populations. Aussi, les « *low intensity conflicts* » ont une limite floue dans le temps. Ce sont des conflits qui ne paralysent pas complètement le fonctionnement du pays, ce qui peut donner l'impression de mener une vie « normale ». Or on ne sait pas jusqu'à quand cela durera, ou à quel moment on sera surpris par une nouvelle attaque.

De plus, la cible de ces conflits est souvent la population locale et non le territoire, avec plus d'acharnement sur des personnages symboliques, comme les leaders (Pedersen,

2002). Ainsi, un aspect central de ce type de conflits est la guerre psychologique qui se traduit par des actes dont le but est de terroriser la population (i.e. disparitions forcées, massacres, tortures). La façon peu discriminée de choisir les victimes rend difficile l'identification de l'ennemi et donc des situations de danger : les individus ne savent pas exactement de qui ou de quoi ils doivent se protéger, ce qui demande des ajustements particuliers de leurs mécanismes d'adaptation/coping.

L'une des conséquences les plus dévastatrices de ces conflits est le déplacement forcé massif. Ces déplacements impliquent la dépopulation des zones rurales et la surpopulation de grandes villes ; ils imposent aussi une économie de guerre locale, caractérisée par la précarité et des pratiques prédatrices de « chacun pour soi » (Pedersen, 1999).

En conclusion, malgré leur nom, les « *low intensity conflicts* » ne sont pas moins intenses que les guerres d'autrefois ; en revanche, ils sont moins frontaux, peuvent durer plus longtemps, représentent une menace constante et ont pour but de terroriser la population civile. La difficulté à identifier des événements traumatiques isolés dans ces conflits ne signifie pas qu'il en a peu ou que leur impact est moindre. Cela veut dire, au contraire, qu'il y en a tellement et qu'ils ont lieu dans un contexte si complexe, que leur impact sur la population ne peut pas se réduire aux syndromes post-traumatiques décrits plus haut.

Trauma et Religion

Le trauma, notamment lorsqu'il a lieu dans des contextes complexes comme ceux décrits plus haut, provoque un ébranlement profond dans la vie des gens. Cet ébranlement touche à plusieurs aspects de leur vie et c'est donc à plusieurs niveaux que les personnes doivent se reconstruire. Il s'agit donc d'une relation bidirectionnelle : le trauma influence l'histoire religieuse et vice-versa, la religion influence le trauma.

L'influence du trauma sur le rapport à la religion

L'un de niveaux le plus susceptible d'être touché par le trauma est l'aspect religieux. Pour les personnes croyantes, la religion est la structure sur laquelle se fondent les idées les plus fondamentales sur soi et sur le monde. Quand un événement traumatique fait effraction dans la vie de quelqu'un, on peut s'attendre à ce que son

itinéraire religieux subisse un infléchissement significatif. La littérature montre que la plupart du temps les gens tendent à se rapprocher de la religion lors d'événements traumatiques (voir la revue de la littérature par Shaw, Joseph et Linley, 2005), arrivant même à en tirer des bénéfices, comme le « posttraumatic growth » (Tedeschi & Calhoun, 2004) ou l'expérience d'un changement positif à la suite d'un événement éprouvant.

En revanche, un moindre corps de littérature documente la tendance contraire, c'est-à-dire, l'éloignement de la religion ou l'apparition d'idées négatives par rapport à celle-ci (Boehnlein, 2007 ; Shaw et al., 2005 ; Schwartzberg & Janoff-Bulman, 1991). Lors de recherches précédentes sur le rôle de la religion face à des situations traumatiques de guerre, Sistiva-Castro et Sabatier (2005) et Sistiva et Rousseau (2008) ont observé dans les récits de certains participants des oscillations dans leur itinéraires religieux, avec des périodes de rapprochement et des périodes d'éloignement, voir de désagrément et conflit. Par « itinéraire religieux » on comprend l'histoire du rapport que les individus ont à leur religion tout au long de leurs vies. Le rapport à la religion et à l'expérience religieuse seraient alors des processus dynamiques et changeants tout au long de la vie, et l'expérience traumatique serait sans doute un chapitre important dans ce parcours.

L'une des conséquences les plus importantes du trauma est la rupture des idées fondamentales sur le monde et sur soi, et sur leurs relations. Le trauma brise notamment trois présupposés de base : le monde est bienveillant, le self est précieux (« *worthy* ») et le monde a du sens (« *meaningful* ») (Janoff-Bulman, 1992).

Le trauma génère une crise existentielle généralisée, observable en tant que crise morale et crise de sens, considérée par certains auteurs comme la source primordiale de détresse (Barus-Michel, 2004 ; Boehnlein, 2007 ; 2000 ; Janoff-Bulman, 1992). La crise morale est caractérisée par une dualité/dilemme entre le bien et le mal. Pour beaucoup, l'événement traumatique est leur première rencontre avec le mal (« *evil* »), occasionnant des questionnements sur le bien, le mal et sur le sens ultime de la vie, ainsi que sur sa propre position face à ces questionnements (Sparr & Fergusson, 2000).

Dans la crise de sens, le trauma renvoie la personne à des questions existentielles :

- Pourquoi ?
- Pourquoi moi ?

- Qu'est-ce que j'ai fait pour mériter cela ?
- Si Dieu existe, pourquoi a-t-il permis que cela arrive ?
- J'ai failli mourir : si je n'avais pas survécu, qu'est-ce que je serais devenu ? Est-ce que tout se serait arrêté là ?
- Y a-t-il de la vie après la mort ?

Ces questionnements reflètent les angoisses de mort et d'impuissance éveillées par le trauma, et demandent des efforts importants pour redonner du sens à ce qui leur arrive. Dans cette quête du sens, la personne devra concilier des idées données pour acquises (i.e. « quoiqu'il arrive je pourrai toujours me défendre ») avec les faits (i.e. la personne n'a pas pu se défendre cette fois-ci). Cette idée rejoint celle de Park et Folkman (1997) concernant le besoin de concilier le sens global et le sens situationnel lorsque ceux-ci se trouvent disjoints par un événement donné : la sensation de toute-puissance ferait partie du sens globale, qui face à l'impossibilité d'agir lors d'une situation donnée se trouve chamboulée.

L'influence de la religion sur l'expérience du trauma

De manière inverse, la religion peut jouer un rôle primordial dans l'expérience traumatique. Etant donné la multi-dimensionnalité de la religion mentionnée depuis le début de ce document – et idée fondatrice de cette thèse –, cette influence se produit à plusieurs niveaux.

Lorsque l'on examine la littérature sur la religion dans des domaines tels la santé mentale, on observe qu'elle est la plupart du temps opérationnalisée par un ou quelques-uns des items à l'intérieur d'un large protocole de recherche (Pargament, 1997). Ces items concernent une dimension de la religion, telle les pratiques (i.e. fréquence des prières) ou l'affiliation (i.e. catholique, juif, etc.) (Hill, & Pargament, 2003). Bien que prise en compte, elle est étudiée de manière très partielle.

Des multiples fonctions dans des multiples dimensions

Dans la partie sur coping et religion, nous avons mentionné cinq fonctions de la religion (Pargament & al., 2000) : signification, contrôle, confort, intimité et transformation de vie. Dans le cas du trauma, ces fonctions sont aussi d'actualité, or du fait de la gravité des événements traumatiques et de leur impact, ces fonctions peuvent avoir un enjeu plus important. Par exemple, la construction de sens lors d'un

événement traumatique demande des efforts plus lourds et des élaborations plus complexes que lors d'un événement adverse quelconque.

La fonction de la religion dans la construction de sens est peut-être la plus reconnue et la plus documentée. La religion, par sa participation dans les représentations culturelles (Geertz, 1973), peut jouer un rôle dans la représentation du trauma et sur les façons d'y faire face. Face à la rupture de sens et aux questions existentielles occasionnées par le trauma, la religion se présente comme un système de significations structuré mais flexible, capable d'apporter des réponses pour mieux comprendre le trauma et les pertes (Park, 2005 ; Park & Folkman, 1997 ; Pargament, 1997).

Cependant, en plus de la construction de sens et des quatre autres fonctions de Pargament et al. (2000), il est probable qu'il ait aussi d'autres fonctions. Cette diversité de fonctions est influencée par le contexte culturel (Bhui & al., 2008), ainsi que par d'autres facteurs sociopolitiques (Rousseau & Measham, 2007). Pour bien examiner ces fonctions, une méthodologie adaptée, ouverte au contexte et sensible culturellement est nécessaire. Une grande partie des études sur ce sujet utilise des méthodes quantitatives. Ces méthodes permettent l'accès à des échantillons plus nombreux, quoique souvent au détriment de la profondeur et du caractère exploratoire de la recherche.

Nous voulons souligner ici la pertinence des méthodes qualitatives dans la tentative d'explorer ces multiples fonctions de la religion dans le trauma. Nous décrivons les apports de trois études qualitatives sur les rôles de la religion face à l'adversité. Deux d'entre elles concernent des situations adverses, non nécessairement traumatiques : nous les présentons car elles nous ont été fort utiles dans la conception de la présente étude.

Dans la première, Mattis (2002) étudie la manière dont la religion, en tant que système de significations, influence le processus de faire face à l'adversité des femmes afro-américaines. Avec une méthodologie qualitative, elle conclue que la religion aide ces femmes à : a) s'interroger sur la réalité et à l'accepter, b) gagner de l'introspection et du courage pour la reddition spirituelle, c) affronter et surmonter les obstacles, d) identifier et résoudre les questions existentielles, e) reconnaître les buts et le destin, f) définir leur caractère et agir selon des principes moraux, g) grandir et se développer humainement, et h) avoir confiance dans les sources de connaissance et de communication des significations. Elle souligne également l'importance du contexte interpersonnel dans la construction et la validation du sens.

Dans la deuxième étude, Bhui et al. (2008) cherchent à décrire les comportements de coping religieux de divers groupes ethniques en Grande-Bretagne, avec une méthodologie qualitative. Bien que leur objectif principal n'était pas l'identification des fonctions de la religion dans le coping, ils en repèrent cependant quelques-unes : diminuer les émotions ingérables, faciliter la distraction de l'esprit et induire des états de non préoccupation. Ils observent aussi des sensations suscitées par le coping religieux telles que : la paix, le calme, le courage, la connaissance, la sagesse et l'orientation.

Enfin, dans un contexte plus centré sur le trauma, Sistiva et Rousseau (2008), dans leur recherche sur le rôle de la religion chez des femmes réfugiées, ont trouvé qu'en plus d'un rôle primordial dans la construction de sens, la religion avait d'autres rôles importants dans la reconstruction de ces femmes. Ces rôles ont été regroupés selon la dimension sociale/collective et la dimension individuelle/subjective de la religion. Dans la dimension sociale/collective, les auteurs ont pu identifier : a) une fonction socialisante qui procure un sens d'appartenance, et b) une fonction de création et de maintenance des réseaux de soutien. La dimension individuelle/subjective comportait trois fonctions principales : a) régulation des émotions, b) recherche de la sensation de contrôle, et c) perception de protection.

Enfin, d'autres auteurs soulignent l'importance d'autres facettes de la religion, par exemple, les cérémonies religieuses comme les rituels d'adieu aux morts, pour faciliter le deuil après la guerre (Eisenbruch, 1991) ; ou l'importance de la religion dans le processus de pardonner les agresseurs (Finch, 2007 ; Mullet, et al., 2002). Ce sont des éléments importants à explorer.

Les études abordant la diversité de fonctions de la religion dans le trauma restent cependant peu nombreuses. Il est fort souhaitable de développer la recherche sur ce sujet, avec plus d'études exploratoires, qualitatives et longitudinales, qui examinent cette diversité de manière exhaustive.

Le contexte colombien

Pour comprendre le contexte colombien, il est important de considérer certains éléments de son histoire. L'un de ces éléments est la colonisation espagnole, qui a entraîné d'importantes transformations sur le continent américain. Ces transformations

sont de divers types : culturelles, sociales, politiques, économiques et religieuses. Les conséquences de ces transformations sont toujours d'actualité et ont encore de nos jours une incidence importante dans le contexte actuel du conflit armé.

Culture et religion en Colombie

L'une de conséquences les plus importantes de la colonisation est le métissage culturel et religieux qui a eu lieu par cette rencontre interculturelle. Comme plusieurs pays dans le continent américain, la Colombie est culturellement issue d'un mélange d'autochtones, d'espagnols colonisateurs et d'africains, emmenés par les espagnols comme esclaves. Il y a eu pendant cette période un métissage massif en Colombie, faisant des métis la population majoritaire et laissant peu de ces groupes originaux intacts.

Un élément primordial de ce métissage culturel est l'aspect religieux. La colonisation entraîne aussi - et surtout - l'entrée de l'Eglise catholique dans les mœurs locales. Étant l'un des instruments principaux de la colonisation, l'Eglise catholique s'installe aisément et une campagne massive de conversion est menée (Todorov, 1982). Ainsi, la religion catholique s'incorpore aux croyances et pratiques religieuses des autochtones et des africains, et vice-versa (Lopez Rodriguez, 2004 ; Suarez, 2001).

En conséquence, comme beaucoup de pays de l'Amérique Latine, la Colombie est un pays dont la société s'est développée autour de la religion catholique ; celle-ci a historiquement un rôle intégrateur et forgeur de l'unicité de la culture nationale, qui a servi aussi à stabiliser et à intégrer d'autres propositions culturelles de provenances distinctes (Bidegain & Demera, 2005).

La violence organisée en Colombie

La colonisation a aussi une influence importante dans l'origine du conflit armé colombien. Elle occasionne une fracture sociale considérable qui engendre des mouvements indépendantistes (Fals Borda Guzman & Umaña, 2005). Ces mouvements d'un côté, et la répression des Espagnols de l'autre, ont constitué les premiers affrontements violents. Une fois la Colombie constituée en tant que pays indépendant, de nombreux conflits internes sont survenus. La fracture sociale héritée de la colonisation a créé des idéologies politiques divergentes et des luttes acharnées pour le pouvoir.

Le conflit actuel est donc une conséquence de ce contexte post-colonial, et dure depuis soixante ans (Fals-Borda, Guzman & Umaña, 2005). Il comporte plusieurs acteurs armés : d'un côté, les « guérillas », groupes armés illégaux créés sous une idéologie de gauche ; d'un autre côté, les groupes « d'autodéfense » ou « paramilitaires », d'extrême droite ; ces derniers, aussi illégaux, se sont conformés dans le but de combattre les guérillas ; par ailleurs, les producteurs et trafiquants de drogues illicites, qui mènent une lutte âpre pour le marché de leurs produits ; enfin, l'État, qui doit tous les combattre.

Ce contexte est d'autant plus complexe à cause des alliances entre les acteurs de la violence et de leurs méthodes. Par exemple, il y a de nombreuses accusations d'alliances entre l'armée de l'État et les paramilitaires, et du financement des groupes armés par le trafic de drogues. De plus, chaque acteur du conflit utilise des méthodes différentes. Ces méthodes sont très diverses et peuvent aller des actions indiscriminées, comme des attentats dans des lieux publics ou la prise des villages, aux actions plus sélectives comme les menaces de mort, la torture, l'assassinat ou le kidnapping.

Quelle que soit la manifestation de la violence organisée en Colombie, cette situation est devenue chronique et crée une sensation de désespoir et d'insécurité permanente (Rodríguez, De la Torre & Miranda, 2002). Le taux de criminalité étant si haut, la probabilité de subir à nouveau un acte de violence est très élevée. Nous sommes donc face à un « *low intensity conflict* », par les caractéristiques de ses pratiques, de sa chronicité et de son intensité.

Le déplacement forcé en Colombie

Comme dans d'autres conflits de ce type, le déplacement forcé par la violence est peut-être la conséquence la plus dévastatrice du conflit colombien. En mai 2008, le chiffre s'élevait à 2.540.909 déplacés (Agencia presidencial para la acción social y la cooperación internacional, 2008). Avec ces chiffres, la Colombie reste l'un des pays avec le plus de personnes déplacées au monde.

Le déplacé, le plus souvent provenant du milieu rural, se voit confronté à des systèmes culturels éloignés du sien, à des nouvelles logiques sociales et doit co-exister avec des dynamiques interculturelles difficiles à assumer (Calderón, 1995 ; Ortigues, 1993). La plupart des déplacés s'installent dans les zones marginales des grandes villes où les niveaux de pauvreté et de criminalité augmentent constamment. Ils doivent donc

élaborer des stratégies de survie dans un espace qui, loin de permettre la réalisation de leurs rêves d'une vie meilleure et plus tranquille, devient un autre facteur du conflit et une calamité de grande envergure pour le système social (Concha-Eastman, 2002).

Le statut du déplacé forcé en Colombie

En 1997, le gouvernement colombien a mis en place une réglementation et des programmes d'assistance pour les populations déplacés par la violence : la loi 387 du 18 juillet 1997. Elle contient tous les statuts concernant le déplacement forcé et définit le concept de déplacé, ainsi : « Toute personne qui a été forcée à migrer à l'intérieur du territoire national, abandonnant sa localité de résidence ou ses activités économiques habituelles, parce que sa vie, son intégrité physique, sa sécurité ou sa liberté personnelle ont été mises en danger ou qui se trouvent menacées par les situations suivantes : un conflit armé interne, des perturbations et des tensions internes (au pays), de la violence généralisée, des violations massives des Droits de l'Homme, des infractions au Droit International Humanitaire ou d'autres circonstances émergeant des situations précédentes qui puissent altérer ou altèrent drastiquement l'ordre public » (ACNUR et Red de Solidaridad Social, 1999).

De plus, selon cette loi, l'État est censé se charger de la prévention du phénomène, ainsi que de l'attention, de la protection, et de la consolidation et la stabilisation socio-économique des déplacés. Pour ce faire, il encourage le développement des projets productifs et des microentreprises.

L'aide humanitaire fournie par l'État est de trois mois, renouvelables trois mois exceptionnellement ; or, la cessation de la condition de déplacé n'arrive, selon cette loi, que lors de la consolidation et de la stabilisation socio-économique de la personne, soit dans sa région de provenance soit dans la région où elle s'est réinstallée.

Le Décret 2569 du 12 décembre 2000 réglemente la loi 387 et crée le Registre Unique de la Population Déplacée. Le but de ce registre unique est de répertorier tous les cas de déplacement forcé par la violence en Colombie. Pour que son cas soit répertorié, la personne doit rendre une déclaration aux autorités locales sur les motifs de son déplacement. Les autorités disposent ensuite de 15 jours pour étudier sa demande et décider si elle sera inscrite ou pas dans le Registre Unique, c'est-à-dire si elle sera officiellement considérée comme déplacée. Cette procédure rappelle, toutes proportions gardées, la procédure de demande d'asile que les gens fuyant leur pays doivent faire à l'étranger.

Il est indispensable d'être inscrit dans le Registre Unique pour avoir accès aux bénéfices de la loi 387, tels que : l'aide humanitaire, les programmes d'attention psychosociale, la protection de leurs biens abandonnés, et la priorité dans les systèmes de santé et d'éducation. L'institution chargée d'assurer la canalisation des ressources financières et l'exécution de ces programmes sociaux est l'Agence Présidentielle pour l'Action Sociale et la Coopération Internationale, appelée couramment « Action Sociale ».

Bien que cette loi soit une tentative bien intentionnée d'améliorer les conditions de vie de cette population, l'ampleur du phénomène fait que dans la pratique cela ne se déroule pas toujours comme prévu. En réalité, la plupart du temps les institutions sont débordées, les ressources sont insuffisantes et les déplacés se trouvent souvent dans une situation de précarité et d'isolement social importants, tout en devant faire face aux traumatismes vécus et parfois aussi au deuil de leurs proches disparus.

Vu ce contexte, nous avons choisi la population des personnes déplacées pour notre étude car il s'agit d'une population représentative des victimes de la violence organisée en Colombie.

Deuxième partie : Description de la recherche

Nous avons vu que la religion peut avoir, dans certaines cultures, une grande influence dans la vie des gens, et que cette influence est d'autant plus importante lors de situations critiques. Cette influence prendrait la forme de multiples rôles. Or ces rôles ont souvent été soit étudiés de manière isolée ou séparément, c'est-à-dire rarement dans leur ensemble, soit ils ont été repérés lors de recherches où l'identification de l'ensemble de ces rôles n'était pas la question centrale. De plus, la plupart des recherches qui les étudient directement sont quantitatives, réalisées avec des instruments développés dans des pays dits « Occidentaux ». Ces instruments risquent de ne pas être suffisamment sensibles culturellement pour tous les contextes, et de passer à côté de particularités locales.

Par ailleurs, la Colombie est un pays où la religion est un élément culturel important dans la vie des citoyens, et connaît depuis une soixantaine d'années un conflit armé complexe, avec des manifestations intenses de violence organisée. Ce conflit réunit les caractéristiques d'un « *low intensity conflict* », avec comme conséquence des déplacements forcés massifs ayant d'importantes implications pour la santé mentale de la population.

En conséquence, nous nous intéressons au rôle de la religion dans le processus pour faire face à un conflit armé de l'envergure du conflit colombien, dans un contexte culturel où la religion a une place importante. De plus, nous tenons à l'examiner d'une manière qui permette d'explorer en profondeur les systèmes de sens spécifiques à la population étudiée.

Cette thèse souhaite être originale en trois aspects :

1) Elle fait du rôle de la religion dans le trauma sa question centrale, et non une question annexe, ni partielle. La thèse étudie cette question en profondeur en explorant d'autres questions qui puissent nourrir sa compréhension. Cette thèse se base sur le « paradigme interdisciplinaire multi-niveaux », partant de l'idée que la religion comporte une multiplicité de rôles et de dimensions. Son approche interdisciplinaire emprunte des méthodes issues de la psychologie, ainsi que de l'anthropologie, permettant de mieux saisir les diverses manières dont les individus font appel aux différentes dimensions de la religion lorsqu'ils font face à la violence organisée.

2) L'utilisation d'une méthodologie qualitative systématique, semi-structurée, qui permet de laisser émerger librement les particularités de la population étudiée, sans imposer de cadres établis dans d'autres contextes. Cette méthode s'appuie sur le travail réalisé par le Regroupement des Ressources Alternatives en Santé Mentale du Québec, que nous décrivons plus bas. L'intérêt de la méthodologie choisie est qu'elle part d'une structure construite à partir de la littérature, tout en restant ouverte et en laissant la liberté aux données de suivre leur propre cours.

3) Le fait de réaliser cette étude en Colombie où, d'après notre recension de la littérature, aucune étude similaire avec une méthodologie qualitative et une approche interdisciplinaire, n'a été menée. Ceci accroît l'intérêt d'autant plus que le contexte colombien est devenu unique par l'intensité des violences commises au nom du conflit armé, ainsi que par sa prolongation pendant maintenant plus de 60 ans.

Objectif

L'objectif principal de cette recherche est d'explorer, à travers les systèmes de signification construits par les individus, les diverses fonctions de la religion dans le processus pour faire face à la violence organisée en Colombie, et ce en repérant les différentes dimensions impliquées.

Question de recherche

Quels sont les divers rôles de la religion dans le processus pour faire face à la violence organisée en Colombie ?

Sous-questions

La question principale de recherche implique une mise en contexte par l'exploration d'autres questions. Les questions de recherche ont été alors divisées en quatre groupes de questions, le cœur de la thèse se centrant sur le quatrième.

I. Le déplacement forcé :

- Dans quelles conditions pré-migratoires, migratoires et post-migratoires se déroule le déplacement forcé ?

- Quel sens attribuent les déplacés à leurs expériences de violence organisée ?
- Quelles stratégies les déplacés mettent-ils en place pour faire face à leur situation ?

II. La religion au quotidien :

- Quelle est la place de la religion et comment est-elle vécue au quotidien par les déplacés ?
- Quel a été leur itinéraire religieux au long de toute leur vie ?

III. Changements dans l'itinéraire religieux suite au déplacement

- Les déplacés perçoivent-ils des transformations dans leurs itinéraires religieux suite à la violence organisée ?
- Si oui, lesquelles ?

IV. Influence de la religion dans l'expérience du déplacement

- Quelles stratégies de coping religieux les déplacés mettent-ils en place pour faire face à leur situation ?
- Quels sont les rôles joués par la religion dans le processus pour faire face à la violence organisée ?
- Il y a-t-il des rôles de la religion qui peuvent être considérés comme nocifs ?
- Quelles sont les dimensions impliquées dans ces rôles ?

Méthodologie

Etant donné la nature subjective des thèmes à étudier et le caractère explorateur de la thèse, la méthodologie choisie pour atteindre les objectifs de recherche est qualitative, de type descriptif. Cette méthodologie permet de mieux saisir les représentations et les significations que les individus construisent (Miles & Huberman, 1994), en se centrant sur les perspectives et les expériences des participants, plutôt que sur celles du chercheur (Quimby, 2006).

Le sujet d'étude est abordé avec une approche de psychologie culturelle. Le caractère interdisciplinaire de cette approche permet de se nourrir des méthodes issues de l'anthropologie et de la psychologie. En conséquence, sans la prétention de réaliser une ethnographie proprement dite, nous avons réalisé des entretiens avec des

éléments ethnographiques dont le contenu est analysé au travers des théories de la psychologie de la religion. Une description plus détaillée des différents aspects de la méthodologie utilisée, est présentée par la suite.

Participants

Puisque le déplacement forcé est la conséquence la plus importante du conflit colombien, et que les populations déplacées sont particulièrement exposées à la violence organisée, nous avons décidé de constituer notre échantillon avec des personnes déplacées, ainsi que quelques informants clés. Les entretiens avec ces derniers apportent le point de vue de personnes qui connaissent bien leur propre culture (Bernard, 2006) et le contexte politique colombien. Ils permettent une approche plus globale et moins individuelle de la problématique, dès l'intérieur du contexte, mais en gardant une certaine distance par rapport aux déplacés.

Cinquante-neuf personnes ont été sollicitées pour participer à la recherche : 54 déplacés et cinq informants clés. Une seule personne s'est rétractée lorsque l'entretien a débuté et, à sa demande, a été exclue de l'étude. Deux des entretiens aboutis ont été aussi exclus : l'un à cause de problèmes techniques d'enregistrement qui ont empêché son exploitation, et l'autre à cause de forts doutes concernant la capacité du participant à comprendre les questions ; en fait, pendant l'entretien, ainsi qu'après l'écoute de celui-ci, il a été remarqué que l'intervieweur a dû à plusieurs reprises reformuler les questions et que les réponses du participant reflétaient une pensée assez concrète et une influençabilité importante. Par ailleurs, à cause de la difficulté de coordonner les emplois de temps, il a été malheureusement impossible de concrétiser de rendez-vous avec trois des informants clés sollicités.

Ceci fait un total de 53 entretiens dont le contenu a été exploité, 51 d'entre eux étant des personnes déplacées et 2 des informants clés.

Les personnes déplacées

Les personnes déplacées ont été recrutées à travers une ONG locale développant des interventions psychosociales auprès de cette population à Bogota, la *Corporacion Dominicana Opcion Vida Justicia y Paz*, appelée couramment *Opcion Vida*. Les déplacés sont tous majeurs, hommes et femmes, installés à Bogota et venant de plusieurs départements géographiques de la Colombie, toutes régions confondues. Ils avaient effectué au préalable des démarches auprès des autorités colombiennes pour

obtenir leur statut officiel de déplacés et pouvoir ainsi bénéficier du programme de l'ONG.

Les critères d'inclusion sont :

- être Colombien
- habiter en Colombie
- avoir au moins 18 ans
- avoir été exposé directement à la violence organisée en Colombie
- avoir été déplacé du fait de cette violence
- être arrivé à Bogota depuis trois ans maximum au moment de l'entretien
- pas de conditions de sexe ou de religion

Les Tableaux 1 et 2 décrivent les caractéristiques sociodémographiques des déplacés de l'échantillon. Dans le Tableau 1 recensant les variables numériques, le niveau de scolarité est donné en nombre d'années d'études à partir de la première année d'école primaire. Ainsi, la moyenne de sept ans correspond à la classe de cinquième du système français et à la première secondaire du système québécois. Par ailleurs, le temps à Bogota consiste en le nombre de mois depuis leur arrivée et non pas depuis leur départ. Il tient compte du dernier déplacement, pour ceux qui en ont subi plusieurs. Il est à remarquer que la moyenne de temps à Bogota est d'environ six mois à peine.

Tableau 1. Caractéristiques sociodémographiques des déplacés de l'échantillon, variables numériques

	N	Minimum	Maximum	Moyenne	Ecart type
Âge	51	18	61	36.92	11.68
Niveau de scolarité (en années)	50	0	17.00	7.00	4.11
Nombre d'enfants	51	0	9	2.45	1.83
Temps à Bogota (en mois)	51	1.5	36.0	6.45	5.35

Le Tableau 2 présente les caractéristiques sociodémographiques des déplacés de l'échantillon, par ses variables nominales. Notons qu'environ un tiers de l'échantillon a été contraint à se déplacer plus d'une fois à cause de la violence. Les caractéristiques qualitatives du syncrétisme religieux sont présentées dans la section des résultats lorsque l'on décrit leur religion au quotidien.

Tableau 2. Caractéristiques sociodémographiques des déplacés de l'échantillon, variables nominales

	N	%	% valide	% cumulé
Sexe				
Homme	26	51.0	51.0	51.0
Femme	25	49.0	49.0	100.0
Total	51	100.0	100.0	
État civil				
Union libre	19	37.3	37.3	37.3
Célibataire	13	25.5	25.5	62.7
Séparé(e) / divorcé(e)	9	17.6	17.6	80.4
Veuf(ve)	7	13.7	13.7	94.1
Marié(e)	3	5.9	5.9	100.0
Total	51	100.0	100.0	
Affiliation religieuse				
Catholique	31	60.8	60.8	60.8
Évangélique	10	19.6	19.6	80.4
Syncrétisme	10	19.6	19.6	100.0
Total	51	100.0	100.0	
Nombre de déplacements forcés				
Un	32	62.7	68.1	68.1
Deux	8	15.7	17.0	85.1
Trois	5	9.8	10.6	95.7
Quatre	2	3.9	4.3	100.0
Total	47	92.2	100.0	
Données manquantes	4	7.8		

Les informants clés

Les informants clés ont aussi été contactés par des institutions travaillant auprès de personnes déplacées, ainsi que par recommandation de tierces personnes faisant partie du milieu universitaire. Les deux informants clé sont tous deux des prêtres catholiques travaillant avec des victimes du conflit armé en Colombie. Le premier, 37 ans, témoigne d'une implication politique et sociale importante. Il travaille la plupart du temps dans une autre ONG, militant pour la défense des Droits de l'Homme, qui accompagne des communautés victimes de déplacement forcé partout en Colombie dans leur recherche de vérité, de justice et de réparation intégrale. On les accompagne aussi dans l'organisation des processus de résistance civile. Cette ONG est composée

de personnes religieuses appartenant à diverses affiliations religieuses, de laïcs et de non croyants. L'expérience de cet informant clé sur le terrain et son parcours académique (doctorat en sociologie) font de lui une source intéressante par sa connaissance du contexte colombien et de la population étudiée, ainsi que par sa vision globale et politique de l'histoire du conflit colombien.

Le deuxième, 29 ans, a une approche plus spirituelle de l'accompagnement des victimes. Il fait une permanence d'une heure hebdomadaire à Opcion Vida, pendant laquelle les usagers du programme peuvent demander du soutien spirituel et avoir accès aux sacrements. Il organise, pour ceux qui le souhaitent, des cérémonies collectives de baptême, de première communion et de confirmation, et marie des couples qui lui demandent. Selon lui, la plupart du temps, cette permanence est dédiée à la préparation des fidèles et à l'organisation de sacrements. Précisons que par disposition de la direction régionale de l'ONG Opcion Vida, les prêtres faisant ces permanences ne doivent pas aborder les usagers mais attendre que ceux-ci viennent vers eux. Dans le cadre de ses études en philosophie, cet informant clé réalise un mémoire sur l'anthropologie du deuil chez des déplacés.

Enfin, des entretiens informels se déroulaient au quotidien avec les intervenants de l'ONG. Ces entretiens n'ont pas été enregistrés en audio mais des notes de terrain ont été prises.

Le groupe témoin

Nous ne trouvons pas d'intérêt à constituer un groupe témoin pour cette étude, car ce qui nous intéresse est le rôle de la religion dans le processus pour faire face à la violence organisée et au déplacement forcé, spécifiquement. Le fait d'interroger des personnes n'ayant pas été exposées directement à ce type de violence n'aurait pas contribué à une meilleure compréhension pour notre étude.

Instrument

Des entretiens semi-structurés ont été élaborés pour recueillir les représentations des personnes déplacées par rapport à leurs expériences. Ces entretiens ont été conduits sur la base d'une grille, selon une adaptation de la méthode développée par Ellen Corin et le Regroupement des Ressources Alternatives en Santé Mentale du Québec, un organisme qui regroupe une centaine de ressources alternatives en santé mentale, au Québec (Corin, Bibeau, & Uchoa, 1993 ; Corin, Thara, & Padmavati, 2004 ; Corin,

Uchoa, Bibeau, Koumare, Coulibaly, Coulibaly, Mounkoro, & Sissoko, 1992). Cette méthode consiste à opérationnaliser les questions de recherche en thèmes. Chaque thème est associé à des mots-clés qui caractérisent l'information recherchée, ainsi qu'à des questions standard qui permettront d'obtenir cette information. Cette méthode spécifie des aires à explorer mais laisse ouverte la formulation des questions et l'ordre des thèmes à traiter. Elle facilite la fluidité des récits en évitant d'imposer aux participants une séquence, et leur laisse le choix de suivre leur propre trame. Si le participant aborde spontanément un thème donné ou change de sujet, on suit sa trame jusqu'au bout avant de revenir sur les autres thèmes à explorer. Enfin, elle permet à l'intervieweur de vérifier que tous les thèmes ont été abordés (Rousseau et al., 2004).

Le guide d'entretien est constitué de cinq parties : la première recueille des informations sociodémographiques et les quatre autres constituent la grille d'entretien mentionnée plus haut, chacune correspondant à l'une des quatre questions de recherche. Les informations sociodémographiques recueillies dans la première partie sont :

- Age
- Sexe
- Etat civil
- Niveau de scolarité
- Nombre d'enfants
- Composition du noyau familial
- Type d'hébergement
- Affiliation religieuse
- Provenance
- Date d'arrivée à Bogota
- Temps écoulé depuis le déplacement
- Occupation avant et après le déplacement
- Nombre de déplacements forcés

Chacune des quatre autres parties est constituée de cinq colonnes. La première colonne contient les thèmes dérivés de chaque question de recherche. Par exemple, pour la première question de recherche, concernant le déplacement, nous avons identifié deux thèmes : a) les événements potentiellement traumatiques et b) les représentations que le gens se font de ces événements.

La deuxième colonne contient des sous-thèmes. Nous avons estimé nécessaire d'ajouter cette colonne, par rapport à la méthode de Corin, vu la complexité des sujets à aborder. Ainsi, dans l'exemple sur la première question de recherche, les sous-thèmes concernant les événements potentiellement traumatiques que nous avons décidé d'explorer, sont : a) les événements provoquant le déplacement, b) les conditions dans lesquelles le déplacement s'est fait, c) l'arrivée à la ville réceptrice et d) son impact psychosocial. De manière similaire, les sous-thèmes concernant les représentations de ces événements, sont : a) la signification/place de l'événement dans la vie de la personne, et b) la perception de la situation comme étant traumatique ou pas.

La troisième colonne contient les mot-clés associés aux sous-thèmes. Par exemple, pour le sous-thème concernant les conditions du déplacement, nous avons assigné les mots-clé suivantes : *déplacement, trajet, durée*.

La quatrième colonne contient des questions que l'on peut poser directement aux participants, cherchant à explorer les thèmes et les sous-thèmes définis. Par exemple, pour interroger les participants sur les conditions du déplacement, nous avons rédigé quelques questions type :

- *Pouvez-vous me raconter comment s'est passé le déplacement ?*
- *Par où êtes-vous passé avant d'arriver ici ?*
- *Combien de temps le trajet a-t-il duré ?*
- *Quelles difficultés avez-vous rencontrées lors de ce trajet ? Quelles facilités ?*

Enfin, la cinquième colonne contient un espace libre pour prendre des notes sur les observations et les commentaires que l'interviewer peut avoir durant l'entretien. Pour la totalité de thèmes et sous-thèmes voir l'Annexe 1 (Guide d'entretien), et l'Annexe 2 pour la version en français de ceux-ci.

Pour les informants clés, nous n'avons pas prévu de guide d'entretien. Les entretiens se sont déroulés de manière non structurée, en fonction de leur rôle dans la communauté, de leur relation avec la population concernée, et du type d'information qu'ils pouvaient nous apporter.

Procédure

Les partenaires

Des contacts avaient été établis environ un an avant le début du travail de terrain avec plusieurs ONG travaillant auprès des populations déplacées en Colombie. L'une d'entre elles, CHF International, a montré un intérêt particulier pour notre étude et a souhaité établir une collaboration. CHF est une ONG travaillant pour le développement intégral de communautés défavorisées et pour l'amélioration de leurs conditions sociales, économiques et environnementales. Ses programmes sont réalisés en partenariat avec des organismes gouvernementaux (comme Action Sociale, mentionné plus haut), des établissements d'éducation supérieure et d'autres ONG qui exécutent leurs programmes.

Ainsi, CHF nous a dirigés vers Opcion Vida, l'ONG exécutrice de son programme pour les déplacés. Bien qu'Opcion Vida ait été créée par des prêtres dominicains, l'équipe est composée de laïcs et leurs programmes n'ont aucun contenu évangéliste. La seule activité religieuse de l'ONG est la permanence d'une heure hebdomadaire, effectuée par un prêtre, que nous décrivons plus haut.

Le programme de CHF, exécuté par Opcion Vida, consiste en un accompagnement psychosocial et économique de la population déplacée, en neuf étapes, et ce pendant six mois. Cet accompagnement se fait par groupes fermés, c'est-à-dire, avec les mêmes personnes du début à la fin. Chaque groupe est piloté par un couple d'intervenants composé systématiquement d'un conseiller de l'équipe psychosociale et d'un conseiller de l'équipe économique. Le volet psychosocial inclut une assistance primaire (allocations de logement, de nourriture et de fournitures de base), du conseil sur l'accès aux soins et des ateliers visant à réduire l'impact émotionnel du déplacement et à encourager la socialisation. Le volet économique inclut l'orientation professionnelle, des formations pour la création de micro-entreprises, du conseil et du suivi pendant la création de leurs projets, ainsi qu'une aide au financement de ceux-ci.

À travers ce programme, CHF et Opcion Vida ont permis l'accès à la population déplacée de manière sécurisante, autant pour les déplacés que pour la chercheuse. Une entente a été signée entre la doctorante et Opcion Vida, explicitant les objectifs de la recherche et les implications pour chacune des parties. Dans cette entente, l'ONG s'engage à faciliter l'accès à la population et à prêter ses locaux pour les entretiens, et la doctorante s'engage à respecter les principes éthiques de la recherche et à faire une

présentation des résultats lorsque la thèse sera achevée. Un rapport a été rendu aux deux ONG partenaires à la fin du travail de terrain, et il a été présenté oralement à l'ensemble de l'équipe d'Option Vida.

Le recrutement

Le recrutement des participants s'est fait parmi les bénéficiaires du programme pour les déplacés. Dans le cadre de ce programme, les déplacés doivent se rendre régulièrement sur les locaux de l'ONG pour assister aux ateliers. Les intervenants, préalablement informés des critères d'inclusion, repéraient les participants potentiels et leur présentaient la doctorante, afin de les rassurer. La doctorante vérifiait les critères d'inclusion et présentait aux participants potentiels les objectifs de l'étude, en expliquant les conditions du déroulement de l'entretien, les thèmes à aborder et ce qu'impliquerait pour eux de participer à la recherche. Pour ceux qui se portaient volontaires, un rendez-vous était fixé, ayant souvent lieu le jour même.

Après leur accord verbal, une entente, tenant lieu de consentement averti, a été signée entre la doctorante et chaque participant. Dans cette entente, la personne accepte de participer librement à l'étude et la doctorante s'engage à respecter la confidentialité. De plus, il y est rappelé le droit du participant à changer d'avis, à arrêter l'entretien à tout moment et à refuser de répondre à certaines questions (voir Annexe 3).

Les entretiens

Les entretiens se sont déroulés en espagnol, dans les locaux d'Opcion Vida à Bogota, dans une salle indépendante, pour garantir la confidentialité de leur contenu. Ils ont été dans leur totalité menés par la doctorante. Chaque participant a eu un entretien unique et individuel, sauf quelques mères de famille qui sont venues avec leurs jeunes enfants, faute de moyens pour les faire garder. La durée moyenne des entretiens est de une heure et quart environ. Enfin, avec l'autorisation des participants, chaque entretien a été enregistré en format audio.

Les participants semblent avoir apprécié les entretiens, certains d'entre eux ayant verbalisé une sensation de soulagement après avoir parlé de leurs expériences. En fait, les activités du programme étant toujours en groupe, ils ont rarement l'opportunité d'évoquer ces expériences de manière individuelle et dans un cadre sécurisant. Bien qu'ils aient été invités à parler de leur expérience, en aucun cas ils n'ont été obligés à le faire, et ceci a été clairement réitéré à plusieurs reprises. Pendant l'entretien certains

participants ont exprimé des émotions en lien avec leur déplacement, sans que jamais cela n'arrive à un niveau cliniquement inquiétant. Lorsque ces émotions devenaient assez fortes, l'intervieweur arrêta temporairement l'entretien tout en restant à côté du participant. Une fois ses esprits retrouvés, on lui demandait s'il souhaitait arrêter définitivement l'entretien ou continuer. Dans la totalité des cas les participants ont souhaité continuer. Précisons que l'intervieweur est aussi psychologue clinicienne, avec une expérience dans le domaine du psychotraumatisme et qu'en cas de besoin d'un suivi psychologique les participants pouvaient être adressés à l'équipe psychosociale d'Opcion Vida.

Démarche déontologique

Le projet de cette recherche doctorale a été soumis au Québec au Comité Départemental d'Éthique de la Recherche avec des Êtres Humains, qui a donné son accord pour la réalisation de la recherche. Le dossier contenait des informations précises sur le déroulement du travail de terrain, les implications que celui-ci aurait pour les participants, les actions concrètes pour garantir le caractère volontaire de leur participation et la confidentialité des données, ainsi que le traitement de celles-ci (i.e. conditions et durée du stockage). De plus, les modèles des accords signés avec l'institution et les participants ont été fournis, de même que les informations orales données aux participants avant qu'ils acceptent de participer à l'étude.

Traitement et analyse de données

A partir des enregistrements, les entretiens ont été transcrits de manière littérale. Les fonds attribués par le laboratoire de recherche ont permis de rémunérer six transcripteurs pour assister la doctorante dans cette longue tâche.

Une base de données contenant les variables sociodémographiques a été constituée en se servant du logiciel SPSS. Les analyses de statistique descriptive ont été aussi réalisées à l'aide du même logiciel.

Les processus de codification et d'analyse de contenu des entretiens se sont faits à l'aide du logiciel NVivo, en se fondant dans un premier temps sur les catégories (et les sous-catégories) de la grille d'entretien. La codification a consisté à repérer les passages dans le texte parlant des thèmes des différentes catégories proposées par la grille, et à les marquer. Ainsi, on a pu déterminer à quelle catégorie appartenait chaque passage, selon le thème abordé. Un même passage pouvait être classifié dans

plusieurs catégories. Cette procédure de codification de passages a été répliquée pour chaque entretien.

La grille initiale a été alors testée puis ajustée en fonction des caractéristiques des données. Dans cette étape, nous avons d'abord codifié et recodifié à plusieurs reprises la moitié des entretiens jusqu'à trouver une structure plus ou moins stable qui définirait la grille d'analyse définitive. Au cours de ce processus, de nouvelles catégories ont émergé, d'autres ont été éliminées et d'autres se sont fusionnées. Ce mouvement de codage et recodage a donné comme résultat une nouvelle grille étoffée. Une fois les catégories bien définies et la grille d'analyse ajustée, la codification finale a pu être effectuée pour l'ensemble des entretiens.

Cette phase de codification à partir de données brutes a été validée notamment par l'un des deux directeurs, connaisseur de la langue espagnole et de la culture latino-américaine. Les ressources restreintes n'ont pas permis de réaliser une triangulation appropriée comme il est souhaitable dans ce type de recherches qualitatives. En revanche, les processus de codification et d'analyse ont été suivis de près par les deux directeurs de la thèse. Plusieurs moments de discussion entre ceux-ci et la doctorante ont permis d'échanger leurs points de vue sur les données. Ces échanges, d'une grande richesse, cherchaient à réduire le risque de biais dû à la subjectivité d'une seule personne.

À la fin de la codification, le processus d'analyse de contenu a pu avoir lieu. Les analyses de contenu réalisées sont thématiques et structurales (Loenzien & Yana, 2006). L'analyse thématique a consisté à repérer les unités de sens qui émergeaient à travers le corps des données, tout en identifiant leurs différentes variantes. L'analyse structurelle a consisté à examiner la manière dont ces unités pouvaient se construire et/ou s'organiser entre elles.

Par ailleurs, un autre type d'analyse a aussi été effectué : il s'agit des analyses verticales, c'est-à-dire, intra-individuelles, et des analyses transversales, soit entre individus. L'analyse verticale cherche à explorer l'univers des représentations de chaque participant, et permet d'identifier et de comprendre chaque système de sens individuel (Groleau & Rodriguez, 2006). Pour sa part, l'analyse transversale cherche à identifier des patterns entre les différents participants ; elle « défait la singularité du discours, pour découper transversalement ce qui, d'un texte à l'autre, se réfère au même thème » (Loenzien & Yana, 2006). Elle a servi à identifier des représentations et des comportements collectifs, ainsi que des codes partagés (Groleau & Rodriguez,

2006). Lorsque certaines unités de sens n'étaient pas partagées par une petite minorité de l'échantillon, souvent l'analyse verticale permettait de mieux comprendre certains facteurs dans l'histoire de l'individu qui auraient pu expliquer cet écart.

Lorsque le corps de données a été codifié dans sa totalité, nous avons examiné le contenu de chaque catégorie. Le logiciel NVivo permet d'afficher ensemble tous les extraits, venant de tous les participants, codifiés dans une même catégorie. Par exemple, on peut voir ensemble tous les passages où les participants évoquent la signification attribuée au déplacement. Ce regroupement facilite la tâche du repérage des thèmes récurrents parmi les différents participants. Ce repérage a amené à la création de petits noyaux de sens. Ces noyaux étaient comparés ensuite entre eux, dans le but d'identifier des éléments communs ou des patterns partagés qui permettent la création de nouveaux noyaux plus sophistiqués ; et ainsi autant de fois que nécessaire, jusqu'à créer des unités de sens plus ou moins solides. La même procédure a été appliquée à chacune des catégories. L'Annexe 4 montre l'arbre de catégories avec leurs descriptions. Pendant ce long processus de peaufinage, les échanges avec les directeurs ont été d'une grande utilité pour la constitution des unités de sens définitives.

Troisième partie : Les résultats

Nous présentons les résultats de chacune des quatre questions de recherche, selon l'ordre dans lequel elles ont été présentées. La question principale de recherche est présentée en dernière puisque les trois premières permettent sa mise en contexte. Nous commençons donc par présenter les résultats sur les questions autour du déplacement, nous continuons avec ceux sur la religiosité et ensuite nous présentons les résultats sur les changements de la religiosité suite au déplacement ; enfin, nous présentons les divers rôles de la religion dans le processus de faire face au déplacement. Précisons que dans cette partie, lorsque le nombre de cas d'un phénomène est indiqué, les fréquences associées seront toujours par rapport à l'échantillon total, soit N=51

I. Le déplacement forcé

- *Dans quelles conditions pré-migratoires, migratoires et post-migratoires se déroule le déplacement forcé ?*
 - *Quel sens attribuent les déplacés à leurs expériences de violence organisée ?*
 - *Quelles stratégies mettent en place les déplacés pour faire face à leur situation ?*

Cette partie rassemble les données contenant le contexte du déplacement et le processus d'adaptation à celui-ci. Dans ce processus nous constatons que la construction de sens a une place importante. En conséquence, bien que la construction de sens puisse être considérée comme une stratégie d'adaptation, une section à part lui est dédiée. Cette partie est donc constituée par : a) le contexte autour du déplacement, b) les stratégies mises en place pour y faire face, c) la perception d'adaptation et enfin d) le sens attribué au déplacement.

1. Contexte :

Le déplacement se produit généralement dans un contexte de violence sévère et chaotique. Les participants ont, à différents degrés, parlé des circonstances entourant leur déplacement. Certains en parlaient avec moins d'aise que d'autres, et nous avons toujours respecté leur discrétion. D'après les récits des participants, et dans le but de mettre en contexte leur situation actuelle, nous présentons les circonstances du

déplacement, regroupées ainsi : a) contexte pré-migratoire, b) contexte migratoire et c) contexte post migratoire.

a. Contexte pré-migratoire :

Comme nous l'avons expliqué plus haut, toutes les personnes composant l'échantillon ont été forcées à se déplacer car leur vie ou celle de leur famille était en danger. Ce danger peut être explicité ou pas par la formulation de menaces de mort, souvent accompagnées d'autres formes de violence, et ce de la part de divers groupes armés. Pour illustrer ces conditions pré-migratoires, nous parlerons d'abord des raisons des menaces, ensuite de divers types de violence subie avant le déplacement et enfin des auteurs de ces violences.

Selon les participants, les raisons à l'origine de ces menaces ne sont toujours pas explicitées par les auteurs. C'est le cas d'environ un quart de l'échantillon, qui a été contraint de partir sous menace de mort sans aucune explication sur les motivations de ces menaces. Pour les autres, les raisons sont connues et diverses. Le Tableau 3 ci-dessous résume les fréquences des motivations des menaces, une même personne pouvant évoquer plusieurs raisons.

Tableau 3. Motifs du déplacement

	N	%
Menace de mort sans explication	12	24
Raison des menaces explicitée	32	63
Accusé de collaborer avec un groupe armé (GA)	13	26
Intention de recrutement forcé	10	20
Raisons politiques	10	20
Par leur position d'élus ou de candidats	7	14
Par leur participation dans des projets communautaires	5	10
Intention explicite de voler leur maison ou leur terrain	7	14
Pour avoir fait partie de l'armée	4	8
Pour ne pas avoir payé le "vaccin" (taxe imposée par certains GA)	3	6
Avoir été témoin d'un crime	2	4

On observe que les trois raisons de menaces les plus fréquentes sont a) l'accusation – arbitraire et fausse, selon les participants- de la part d'un des groupes armés de collaboration avec un autre groupe armé adverse, b) la tentative de recrutement

forcé à laquelle ils échappent en fuyant, et c) les raisons politiques. Ces trois raisons représentent un indicateur de la manière dont la population civile est impliquée, malgré elle, dans un conflit armé à de forts niveaux de violence et dans lequel ils n'ont pas toujours l'intention de s'impliquer. Car en étant signalés comme des collaborateurs d'un groupe armé, ils deviennent instantanément une cible militaire des groupes adversaires ; avec le recrutement forcé on essaye de rendre réelle cet accusation et de faire en sorte que les gens, très souvent des jeunes gens, fassent partie du conflit ; et enfin, lorsqu'ils prennent position en s'engageant dans la vie politique, et que leur position discorde de celle d'un autre, cet autre se donne le droit d'attaquer non seulement sa pensée mais sa vie et celle de ses proches. Ce contexte témoigne du chaos que peut représenter pour la population civile un conflit armé dont ils sont contraints à faire partie, alors qu'ils ne le souhaitent pas et où en plus, lorsqu'ils souhaitent prendre une position, on essaie d'éteindre leur voix. Dans un cas où dans l'autre, leur vie et leurs idées sont en danger et leur identité même niée.

Indépendamment des raisons que les groupes armés peuvent avoir pour émettre des menaces, celles-ci sont souvent accompagnées d'autres types de violence. Ou encore, ces autres formes de violence constituent en elles-mêmes la formulation de la menace. Nous présentons dans le Tableau 4 un recensement des violences auxquelles les participants disent avoir été exposés, soit directement soit dans leur famille, avant leur déplacement. Le taux élevé de tentatives d'assassinat et d'assassinats effectifs font preuve du niveau de danger auquel les personnes déplacées sont réellement confrontées.

Tableau 4. Violences subies avant le déplacement

	N	%
Assassinat et/ou tentative d'assassinat	20	39
Assassinat d'un membre de la famille	13	26
Tentative d'assassinat	8	16
Effraction et dommages à la maison et au bétail	11	22
Enlèvement ou disparition forcée	10	20
Climat de violence semant la terreur dans leur entourage	9	18
Coups, blessures, viol	5	10

Enfin, concernant les auteurs des violences, on remarque que presque un tiers des participants n'a pas mentionné les auteurs, ce qui est cohérent avec le nombre de participants ne connaissant pas les raisons des menaces, et la discrétion de certains pour parler de ces sujets délicats pour leur sécurité. Parmi ceux qui ont mentionné les

auteurs de violences, la plupart des menaces proviennent des guérillas, suivies par les paramilitaires et les « Aguilas Negras » (Aigles Noirs), qui est un groupe armé formé par des « anciens » paramilitaires, mais qui en fait s'inscrit dans la continuité du mode de fonctionnement de ceux-ci. Le Tableau 5 montre ces fréquences.

Tableau 5. Auteurs de violences

	N	%
Guérilla (ELN, FARC)	21	41
Paramilitaires	10	20
“Aguilas Negras”	7	14
N'est pas mentionné	16	31

b. Le contexte migratoire :

Les conditions dans lesquelles s'est déroulé le déplacement sont moins variées. Nous présentons principalement quatre critères : a) le temps écoulé entre la menace et le départ, b) le temps que le déplacement (le trajet) a duré, c) le moyen de transport utilisé et d) s'ils se sont déplacés seuls ou accompagnés.

Premièrement, le temps imposé par les agresseurs aux participants pour quitter leur maison va de l'immédiat jusqu'à 24 heures, la plupart de participants l'ayant fait dans les heures qui ont suivi la menace. Seul deux participants ont fait un départ non imminent, prenant une et trois semaines respectivement pour prendre la décision de partir. Les participants sont donc majoritairement partis de manière non planifiée, laissant tous leurs biens derrière eux, à l'exception de trois participants qui ont pu récupérer quelques affaires en demandant à quelqu'un de les leur envoyer quelque temps après, et un quatrième dont des parents au village veillent sur sa maison et ses affaires, pour les lui envoyer plus tard.

Deuxièmement, la durée du déplacement en lui-même, c'est-à-dire, le trajet de chez eux à Bogota, a été de plusieurs heures, pour la plupart des participants. Pour quelques uns (N=8, 16%) il a duré de quelques jours à une semaine, et enfin, pour trois des participants, le déplacement a duré entre deux et six mois, ayant fait des courts séjours dans d'autres villes ou villages.

Troisièmement, concernant les moyens de transport utilisés, la plupart des participants a fait son déplacement par voie terrestre, se servant des transports en commun (bus interurbain, camion, voiture, moto, bateau) et plus rarement (N=2) de bêtes (âne,

cheval) pour une partie de leur trajet. Quelques participants (N=7, 14%) ont été emmenés gracieusement par quelqu'un, soit qu'ils ont arrêté sur la route au hasard, soit une connaissance qui a bien voulu les aider à fuir. Seule une personne s'est déplacée avec son propre véhicule. Enfin, deux participants se sont déplacés en avion.

Quatrièmement, la plupart des participants s'est déplacée avec quelqu'un de leur famille. Une minorité (N=12, 24%) s'est déplacée sans compagnie, dont huit (16%) ont rejoint d'autres membres de leur famille, ou ont été rejoints par eux.

c. Contexte post-migratoire

Etant donné la multiplicité de facteurs faisant partie des conditions de vie des déplacés, et le fait que ces conditions ne constituent pas une question centrale de recherche, une étude détaillée de celles-ci n'a pas lieu dans cette thèse. Nous retenons que leurs conditions de vie post-migratoires se caractérisent principalement par un niveau de précarité élevé. Dans les Tableaux 6 et 7 nous présentons quelques indices tels que le type de logement et l'occupation actuelle, ainsi que leur provenance rurale ou urbaine afin de mieux comprendre le décalage culturel et professionnel auquel ils peuvent être confrontés en arrivant à une grande ville comme Bogota.

Tableau 6. Type d'hébergement

	N	%
Location chambre	19	37
Location appartement	13	26
Hébergé par famille/amis	9	18
Location non spécifiée	7	14
Location maison	3	6

On observe que le type d'hébergement le plus récurrent est la location d'une chambre. Alors que seulement six participants (12%) habitent seuls, et que pour ceux qui n'habitent pas seuls, la moyenne est de quatre personnes par foyer, ceci suggère des conditions importantes de surpeuplement. Cinq personnes (10%) affirment avoir dû dormir par terre à un moment de leur séjour à Bogota, notamment les premiers jours, et deux autres disent avoir été contraints à dormir dans la rue.

Concernant leur occupation actuelle nous observons dans le Tableau 7 que plus d'un quart de l'échantillon ne travaille pas, dont deux femmes à cause de leur état de

grossesse avancé et de l'allaitement d'un nourrisson. Il est important de signaler que le programme offert par l'ONG exige la présence obligatoire des participants plusieurs fois par semaine pendant plusieurs mois, rendant ainsi difficile l'engagement dans des emplois aux horaires stables. En conséquence, ceux qui travaillent le font de façon intérimaire ou par heures, de manière à ce qu'ils puissent aménager leurs horaires, certains comptant avec la coopération de leurs employeurs. En effet les emplois les plus récurrents se trouvent dans le domaine des services domestiques (ménage, cuisine, lessive, etc) par heures et ceux des participants possédant leur propre commerce, situation encouragée par le programme de l'ONG. Nous remarquons le niveau de « débrouillardise » de certains participants qui osent par exemple ramasser des objets divers dans la rue (des babioles, de vieilles revues, des cartons, des parties auto) pour les revendre ensuite aux passants.

Tableau 7. Occupation après le déplacement

	N	%
Ne travaille pas	14	27
Employé domestique, ménage, lessive	7	14
Commerçant	5	10
Vendeur	4	8
Recyclage	4	8
Couture	3	6
Artisanat	3	6
Bâtiment	3	6
Ramassage et revente d'objets dans la rue	3	6
Restauration	2	4
Autres : Auxiliaire de topographie, vigile, cordonnerie, gestion d'une école privée à distance, recherches Internet, menuisier, impression sur tissu, comptable	7	14

Enfin, quant à la provenance des participants, dans le Tableau 8 on voit qu'un peu plus de la moitié de l'échantillon vient d'un milieu rural, tandis qu'un peu plus d'un quart vient d'un milieu urbain. Ces critères ont été établis en tenant compte du type d'occupation réalisée par les participants avant leur déplacement. La provenance mixte concerne les personnes qui, par exemple, habitaient dans la campagne mais qui travaillaient au village, ou vice-versa.

Tableau 8. Provenance des participants

	N	%
Rural	26	51
Urbain	14	27
Mixte	11	22

2. Stratégies de coping

Nous avons inclus les stratégies de coping des personnes déplacées parmi les questions de recherche de cette thèse et les réponses sont d'une grande richesse et diversité. Bien que nous considérons la pertinence d'explorer ces stratégies en profondeur, une étude détaillée de celles-ci pourrait constituer le corps d'une thèse à part entière. Puisque le cœur de cette thèse se centre sur un certain type de ces stratégies, à savoir celles en lien avec la religion, nous présentons dans cette section un aperçu général de ce que nous retenons sur les stratégies pour faire face au déplacement forcé, et examinerons plus en détail celles de type religieux plus bas, dans la quatrième question de recherche, lorsque nous identifierons les divers rôles de la religion dans ce processus.

Les trois caractéristiques principales qui ressortent des stratégies de coping des déplacés sont : a) la diversité, b) leur caractère actif et c) l'étendue des stratégies au caractère interpersonnel/social. Un seul participant est l'exception à ces critères ; il s'agit d'un jeune homme présentant des signes dépressifs importants et rapportant comme seule stratégie de coping des conduites qui suggèrent une dépendance à l'alcool.

Concernant la diversité de stratégies, chaque participant utilise une gamme assez large de stratégies. Seul quatre participants utilisent une stratégie unique ou deux stratégies pour faire face à leur situation. Ils rapportent ainsi des stratégies d'ordre pragmatique, dirigées vers le problème, pour satisfaire notamment des besoins primaires (N=34, 67%), tel que chercher du travail ou de l'aide, et des stratégies dirigées vers les émotions pour apaiser leur détresse (N=18, 35%). Ces dernières peuvent être d'ordre cognitif (N=10, 20%), tel que le recadrage positif de la situation, ou visant la distraction de l'esprit (N=10, 20%), comme s'occuper dans une activité pour éviter de se sentir triste. Enfin, environ deux tiers de l'échantillon rapportent des stratégies de coping religieux (N=33, 65%).

Par rapport au caractère actif, nous observons une grande pro-activité des déplacés pour faire face à leur situation. La diversité que nous venons de décrire en est une preuve. Cette pro-activité se manifeste par une recherche active de moyens pour subvenir à leurs besoins, pour se former à un métier et/ou pour prendre ses repères dans la ville, ainsi que par une forte volonté et ouverture d'esprit pour oser des métiers inconnus pour eux (N=30, 59%) ; par exemple, des métiers urbains pour les participants issus du milieu rural. Certains font preuve de créativité et de débrouillardise lorsque, par exemple, ils créent de nouveaux emplois. C'est le cas des participants mentionnés plus haut qui ramassent et revendent des objets, ou encore celui d'une femme qui raconte comment, pendant une période, elle s'est mise à recueillir des feuilles de laurier dans les jardins des maisons aux alentours, elle les attachait en forme de croix et vendait ensuite « la croix de mai » dans la rue. Jusqu'au jour où elle s'est faite gronder par l'un des propriétaires des jardins. Selon l'un des informants clés, la « croix de mai » est une fête catholique où les gens font bénir leurs croix, qui traditionnellement se faisaient avec feuilles de laurier mais actuellement elles peuvent être faites à partir d'autres matériaux.

Cette pro-activité témoigne d'un processus dynamique, qui consiste à s'adapter aux circonstances. On observe une quête active, où l'on essaye plusieurs stratégies jusqu'à trouver celle qui convient le mieux. Lorsqu'ils se sentent en difficulté sur un aspect en particulier, ils n'hésitent pas à demander de l'aide ou de l'information aux proches ou à des inconnus, voire dans la rue ; cette stratégie de demande d'aide est évoquée explicitement par environ un tiers des participants (N=16, 31%). Il faut aussi rappeler que toutes les personnes participant à cette recherche font partie d'un programme d'attention psychosociale pour lequel ils ont dû réaliser des démarches afin d'y être inclus.

Enfin, concernant le caractère interpersonnel des stratégies, environ les trois quarts des participants (N=37, 73%) évoquent des stratégies impliquant d'autres personnes, dont 23 (45%) impliquant des membres de leur famille. Parmi ces stratégies on trouve : demander, obtenir et/ou offrir du soutien aux autres, faire appel aux amis pour se distraire, se rapprocher de sa famille pour la maintenir unie ou « prendre son courage à deux mains » pour protéger ses enfants de sa propre détresse, entre autres. Dans cette catégorie ont été inclus les 16 participants mentionnés plus haut comme présentant des comportements de demande d'aide. Une donnée intéressante, rapportée par une partie de l'échantillon (16%, N=8), est de chercher expressément le lien social, voire

affectif, afin de se constituer un réseau de soutien. Ils cherchent donc activement à « se faire aimer » ou à « se faire des amis qui puissent [les] aider ». La dimension interpersonnelle s'avère donc être importante pour les participants en vue de leur adaptation à la situation de déplacement forcé. Ces données mettent en évidence le rôle du soutien social dans ce processus, que nous ne pouvons malheureusement pas développer en profondeur dans ce travail car il ne se trouve pas au cœur de notre sujet. Comme pour les autres stratégies, nous en prenons compte lorsque nous analysons le soutien social lié à la religion.

3. La perception d'adaptation

En explorant leur notion d'adaptation et leur perception sur leur propre état d'ajustement, nous constatons qu'un peu plus d'un quart de l'échantillon (N=14, 27%) pense avoir surmonté, au moins en partie, leur situation, dont huit (16%) qui pensent l'avoir surmontée complètement. Par ailleurs, deux tiers des participants (N=34, 67%) estiment qu'il leur manque encore quelques aspects à accomplir avant de considérer la situation surmontée. Nous présentons les critères d'adaptation pour chacune de ces deux tendances (situation surmontée et situation encore à surmonter) et ensuite nous faisons un récapitulatif des critères en général, indépendamment du niveau perçu d'adaptation.

Pour ceux qui n'estiment pas leur situation surmontée, ce qui leur manque prioritairement pour la considérer ainsi c'est : d'être en harmonie avec sa famille ou sa communauté (N=16, 31%) dont trois participants explicitent leur souhait altruiste de se rendre utile pour autrui une fois leur situation surmontée, d'avoir une maison (N=15, 29%), de gagner sa vie (N=15, 29%) soit en ayant un emploi soit en gérant leur propre commerce et d'avoir l'esprit tranquille (N=10, 20%). D'autres facteurs incluent le fait d'être en bonne santé et de faire des études (eux-mêmes ou leurs enfants).

Pour ceux qui sentent que leur situation est au moins en partie surmontée, la raison principale est le fait de se sentir plus tranquilles maintenant (N=11, 22%). Les autres raisons nettement moins récurrentes sont : le fait de gagner sa vie (N=3), de se sentir en bonne santé (N=3), de se sentir optimistes (N=2) et d'avoir des amis (N=2).

Dans le Tableau 9 en bas nous récapitulons l'ensemble de critères pour la totalité de l'échantillon, indépendamment du fait qu'ils considèrent leur situation surmontée ou non.

Tableau 9. Critères d'adaptation selon les participants

	N	%
Avoir l'esprit tranquille	20	39
Gagner sa vie	17	33
Être en harmonie avec la famille/communauté	17	33
Avoir un chez soi	15	29
Etre en bonne santé	7	14
Réaliser des études, soi ou ses enfants	4	8

4. Le sens attribué au déplacement

D'une manière générale, lorsque nous explorons la manière dont les participants donnent du sens à leur situation, il est possible d'observer un processus actif de quête de sens, avec des attributions, des remises en question de celles-ci, de nouvelles formulations et des questionnements existentiels.

Dans ce processus, l'un des résultats les plus importants concernant le sens attribué au déplacement est le fait que la majorité des participants (77%, N=39) a exprimé à un moment donné une difficulté à comprendre la situation générale, le conflit armé, la raison pour laquelle il les a touchés et/ou ce qu'il a représenté dans leurs vies. Parmi ces participants, 28 (55%) arrivent à identifier le point de rupture du sens, c'est-à-dire, qu'ils sont capables de nommer l'incohérence entre le sens global et le sens situationnel à l'origine de leur confusion. Par exemple, un homme exprime son incompréhension face au fait que, malgré sa générosité et sa gentillesse envers ses voisins et les passants, il ait été menacé et chassé de chez lui. Son incompréhension arrive au point de questionner cette logique (plus on est gentil, plus on reçoit de la gentillesse en retour) et de se demander si ce n'est pas justement et paradoxalement cette gentillesse qui, au lieu de l'avoir protégé contre la violence, l'aurait mis en danger et provoqué ces agressions envers lui et sa famille.

Interviewer (I) : Il y a-t-il quelque chose dans tout ce qui s'est passé que vous n'arriviez pas à vous expliquer ?

Participant (P) : Et bien oui, parce que, par exemple, si on est... enfin, pour moi ce qui... si j'avais fait du mal à quelqu'un, que quelqu'un ait pu dire « celui-là on ne l'aimait pas parce qu'il était un mauvais voisin ou qu'il a de mauvaises habitudes » ou X motif, n'est-ce pas ? Mais non, eh bien, de toutes façons, moi, je pense que je ne suis pas une personne qui fais du mal aux gens. Au contraire, j'essaie de faire le bien. Si je pouvais par exemple tout le temps aider quelqu'un, je le ferais. Non pas faire du mal mais faire le bien car quand j'étais là-bas chez moi si quelqu'un venait me

demander « dis, mon vieux, pourrais-tu me donner un peu de... », [je lui disais] « bien sûr, vas-y, coupe-toi une grappe de bananes plantains pour toi, c'est avec plaisir, s'il y en a je te l'offre, s'il y a du manioc je te l'offre aussi » [...]. Je pense que si je n'avais pas été comme ça, peut-être cela ne me serait jamais arrivé, parce que parfois c'est parce qu'on est gentil que des choses [mauvaises] arrivent. Mais ça, c'est seulement celui d'en haut [Dieu] qui le sait. (052)

Cette partie comporte l'analyse de trois catégories : a) ce que le déplacement forcé (avec les violences associées) a signifié pour les participants dans leurs vies, b) comment ils comprennent le conflit armé colombien, et c) quelles attributions de sens d'incidence sélective font-ils sur le déplacement, c'est-à-dire, comment essaient-ils de répondre à la question « pourquoi moi ? ».

a. Sens du déplacement dans leurs vies

Nous avons analysé les passages qui parlent de ce que la situation de violence et le déplacement signifient pour les participants et, surtout, comment ces événements s'inscrivent, selon eux, dans leurs histoires de vie.

Etant donné qu'il s'agit de la manière dont chacun des participants intègre ces événements à leur propre vie, l'importance du rôle de la subjectivité individuelle et de la diversité d'histoires de vie, font de cette partie de l'analyse l'une des tâches les plus complexes. L'expérience de la violence organisée et du déplacement forcé représente alors pour eux une grande variété de significations et de manières de l'intégrer. Certains participants ont parlé de leur expérience en utilisant des images, d'autres en mettant en avant des adjectifs, sans nécessairement les associer à des noms, tandis que d'autres ont évoqué des émotions ainsi que des motivations éveillées par cette expérience. Cette diversité d'approches a entraîné une multiplicité de critères pour analyser cette information, et a donc rendu la tâche complexe.

Les données sont organisées selon deux critères : a) la valence accordée à la situation, c'est-à-dire s'ils considèrent le déplacement comme une expérience positive ou négative, et b) la manière dont ils intègrent cette expérience dans leurs vies c'est-à-dire, ce que le déplacement représente dans leurs parcours de vie.

Valence accordée à l'expérience

Cette tendance attire notre attention car la grande majorité des participants (88%, N=45) parle spontanément du déplacement forcé en termes d'une expérience soit négative, soit positive, soit les deux. Nous présentons ici ces trois tendances, en essayant de les illustrer avec les métaphores, les adjectifs, les émotions et les motivations évoquées par les participants.

Une expérience négative :

Pour 29 % des participants (N=15), le déplacement constitue un événement négatif dans leurs vies. Cette conception se reflète par des expressions telles que « une expérience mauvaise, très négative car elle ne m'a apporté que des problèmes » (032), « une chose noire, trouble, qu'une mère dévouée à ses enfants ne mérite pas » (003), « une expérience que je ne souhaiterais à *personne* » (011) ; ou encore leur expérience est décrite par des adjectifs tels que « terrible » (022), « horrible » (006), « trop dur » (052) ou « laid » (022).

Parmi des images que nous avons pu entendre, voici celle d'une femme qui a survécu à un fort tremblement de terre en 1999 ayant détruit plusieurs villages et fait des milliers de victimes, autour de la ville d'Armenia, en Colombie.

I : Qu'est-ce que cette situation [de déplacement forcé] a représenté pour vous dans votre vie ?

P : Comme si c'était à nouveau le tremblement de terre, on dirait, c'est comme ça que je me sens. [...] Comme si on n'avait plus rien, ça c'est dur, avoir de la famille et ne pas l'avoir, ne plus rien avoir. (019)

Ou encore un homme traversant une situation de précarité et d'isolement social assez importante :

I : Supposons que votre vie est comme un livre qui a plusieurs chapitres. Quel titre donneriez-vous au chapitre de ce que vous vivez maintenant ?

P : « L'enfer »

I : « L'enfer » ?

P : En fait, regardez, on se demande comment il est... l'enfer, ça n'existe pas, *ceci* est l'enfer » (016)

Une expérience positive

Une plus petite partie de participants (16%, N=8), perçoit l'événement comme une expérience positive, notamment par les apprentissages et les connaissances que celle-

ci les aura permis d'acquérir et par la possibilité d'échapper au danger. Une personne parle de son expérience en termes de « réveil », de « construction d'idées » ou encore de « triomphe » (026). A la question sur ce que le déplacement a représenté dans leurs vies, les participants évoquent souvent les connaissances acquises lors des formations qu'ils reçoivent dans le programme de l'ONG en vue de la génération de ressources.

I : Q'est-ce que cela a représenté pour vous dans votre vie cette situation de déplacement ?

P : Pour moi, pour moi la situation de déplacement me... c'est des connaissances, plus de connaissances, parce que l'on vient pour apprendre ce qui est dit dans... on vient ici pour enseigner, on vient ici pour écouter ce qui est la loi, pourquoi... par où on doit aller, comment on doit le faire et... on s'instruit ainsi, on s'instruit, car là-bas, dans campagne, oui, la vérité c'est qu'on voit la [loi] 1733 qui est celle de l'assemblée administrative, la loi 743, qui est celle de l'assemblée de quartier, mais ça s'arrête là. Tandis qu'ici on commence à... on regarde une chose, une autre... on essaie de se perfectionner (026)

Les apprentissages apportés par leur expérience du déplacement peuvent aller aussi au-delà des connaissances intellectuelles, reçues lors de leurs formations, et devenir une source de motivation non négligeable :

I : Qu'est-ce que cette situation a signifié pour vous dans votre vie ?

P : Comme tout un enseignement, on apprend beaucoup de choses.

I : Qu'est-ce que vous avez appris ?

P : J'ai appris à croire plus aux gens qui veulent m'aider, à ne pas être aussi méfiant, on peut être parfois très suspicieux. [...]

I : Et qu'est-ce que vous avez appris d'autre ?

P : Que la vie est très belle, qu'on ne peut pas se plaindre, se plaindre c'est le pire que l'on peut faire [...]. Comme je vous dit, on ne peut pas se plaindre, moi, j'ai pris la décision de venir à Bogota, et je l'ai fait avec beaucoup d'enthousiasme pour travailler, pour me comporter bien avec les gens, pour m'en sortir... et je suis arrivé ici avec beaucoup d'enthousiasme, en pensant travailler, mais je n'imaginais pas que toutes ces choses allaient se dérouler aussi bien. (051).

Toujours dans une représentation positive du déplacement, un homme ayant échappé de près à une tentative d'homicide voit dans le déplacement une nouvelle opportunité de vivre :

I : Supposons que votre vie soit un livre qui a beaucoup de chapitres, n'est-ce pas? Quel titre donneriez-vous au chapitre que vous vivez maintenant ?

P : Mh... [...] « Naître à nouveau », n'est-ce pas ?

I : « Naître à nouveau » ?

P : Déjà... moi comme ça, j'ai échappé au danger, parce que c'est ça, naître à nouveau, et ça... ça, je remercie Dieu pour ça, pour cette raison,

car si lui il ne m'avait pas permis de... me donner ce moment, je serais là bas, sous terre. Mais il a voulu que ce soit comme ça, et nous sommes bien ici. (026)

Une autre manière d'exprimer le caractère positif de leur situation est de l'associer aux motivations et aux émotions qu'elle incite.

I : Toute à l'heure vous me disiez que la vie est un livre, n'est-ce pas? Supposons que *votre* vie soit un livre et qu'elle ait plusieurs chapitres. Quel titre donneriez-vous au chapitre de ce que vous vivez maintenant avec le déplacement ?

P : Quelque chose comme que l'on doit être un lutteur et s'en sortir

I : « On doit être un lutteur et s'en sortir », mh...

P : Parce que parfois il y a des problèmes qui nous font penser que le monde est déjà fini, mais on ne meurt pas quand on le veut mais quand Dieu le veut. (036)

Voici ce qu'une mère de famille dit en parlant de son expérience et les émotions que celle-ci provoque par rapport à ces enfants :

I : Qu'est-ce que cela a signifié pour vous tout ce que vous avez dû vivre [avec le déplacement] ?

P : Signifié... eh bien... qu'est-ce que je pourrais te dire ? Je ne sais même pas quoi te dire. La seule chose que je vais te dire est ceci : que ça m'a servi à aimer encore plus mes enfants, du fait de les voir se battre comme moi je me bats aussi (023).

Une expérience mixte : positive et négative à la fois

La tendance la plus récurrente (43%, N=22) lorsque les participants parlent de leur déplacement forcé est de le concevoir comme une expérience mixte, c'est-à-dire avec des éléments positifs et négatifs à la fois.

I : Supposons que votre vie soit un livre qui a beaucoup de chapitres. Quel titre donneriez-vous au chapitre de ce que vous vivez maintenant ?

P : Eh bien... eh bien d'un côté, ce sont déjà... il faudrait [quelque chose de] partagée.

I : Partagée ? C'est-à-dire ?

P : Entre le bon et le mauvais

I : Entre le bon et le mauvais ?

P : Oui, tout à fait, parce que de toute façon... bien sûr je ne vis pas mal, n'est-ce pas ? Mais... je voudrais que vous me compreniez, docteur (sic), ce que je dois faire ici je dois le faire parce que je n'ai pas le choix, à cause de la... de ma nécessité. Mais je ne me plains pas. (012)

Ou encore cette femme qui associe directement dans sa représentation la difficulté de la situation aux avantages qu'elle en tire :

I : Qu'est-ce que cela représente pour vous dans votre vie ce qui vous est arrivé ?

P : Une expérience très terrible, docteur (sic), où j'ai appris beaucoup de choses, Eh bien, il y a un dicton qui dit « un mal pour un bien », eh... c'est un coup dur mais il faut avoir de la résignation. (007)

Cette tendance à retrouver le positif et le négatif dans la même structure de sens s'exprime aussi par des émotions diverses, parfois contraires, autour de la même situation.

I : Supposons que votre vie est un livre qui a beaucoup de chapitres, quel titre donneriez-vous au chapitre que vous avez dû vivre avec le déplacement ?

P : Quel titre... ? [silence pendant 20 secondes]. Ouh là là, c'est une difficile, celle-là ! (rire). En y réfléchissant... vous savez que je ne trouve pas de mots ? Enfin, c'est tellement difficile parce que... cela contient, comme on dit, cela contient de la douleur, cela contient des amertumes, il y a du bonheur, alors il faudrait un nom très spécial. (025)

Plus rarement (N=2), une autre manière de parler de leur expérience peut apparaître sous forme d'une image sans nécessairement avoir une connotation positive ou négative pour la personne. Cette tendance est bien illustrée par un participant, indigène du nord du pays, qui utilise une image pour décrire le processus qu'il traverse dans sa situation :

I : Vous avez l'impression d'avoir surmonté cette situation ?

P : Non, cela ne se surmonte pas, cela marque. Dans l'histoire, dans la vie de l'être humain cela marque. Tous les faits marquent, et ils ont tous un point. Et tout a... c'est un processus, un processus historique. Et ils ont tous une fracture et ils ont tous... et tout a... après un grand final il y a un grand début.

I : On pourrait dire que ceci est une fracture ?

P : Oui, une fracture de ce que j'étais en train de vivre, et ce que je vais continuer à faire

I : Disons, bon, une fracture... on se casse un os et ça dure un temps jusqu'à ce que...

P : Exactement. Et tu le joins. Ca va rester... c'est logique que cela reste dans ton esprit, moi... c'est ce qu'il m'est arrivé moi. Mais ce n'est pas une raison pour vivre avec... vivre tout ce temps, toute une vie, avec cette rancœur. Ca s'est déjà joint et...

I : Et c'est déjà cicatrisé ou c'est toujours en train de cicatriser ?

P : Non, c'est toujours en train, cela ne cicatrise pas du jour au lendemain. (001)

La représentation du déplacement dans leur vies

En dehors des connotations positives ou négatives, le déplacement forcé est représenté et intégré à l'histoire de vie de diverses manières, selon les implications qu'il a dans la vie de chacun. Ce qui ressort en commun pour la plupart des participants (67%, N=34) est une notion de changement dans leur parcours de vie, lorsqu'ils parlent de leur expérience. Certains participants mettent l'accent sur l'altération des projets de vie anciens que le déplacement a occasionnée (ce que le déplacement a empêché de réaliser), tandis que d'autres mettent l'accent sur les transformations qu'il a pu entraîner (ce que le déplacement a permis de réaliser). Enfin, d'autres, portant une vision globale, prennent compte des deux et mettent l'accent sur la notion d'évolution. Nous présentons ces trois tendances par la suite.

Premièrement, le principal changement est celui de leur vie, plus précisément l'altération du continuum entre le passé, le présent et l'avenir qu'ils envisageaient. Cette idée est déjà bien illustrée par l'image d'une fracture donnée par le participant que nous venons de citer. Pour une bonne partie des participants (33%, N=17), le déplacement a signifié un grand chamboulement dans leurs parcours qui a brisé leurs projets de vie, tout en soulignant le caractère inattendu de celui-ci.

I : Quel titre mettriez-vous à ce qui vous arrive maintenant?

P : Un nom, n'est-ce pas ?

I : Oui.

P : Aïe, mon petit Dieu ! ... "Changement de vie soudain" ... (rire)

I : "Changement de vie soudain" ?

P : Oui, oui, parce que je ne m'attendais pas à ceci, je me rêvais là-bas, propriétaire de mon terrain, parce que c'est moi la plus... mais je pense toujours à ma famille. (007)

Deuxièmement, un résultat fort intéressant est le fait que, malgré la violence des événements vécus, les séquelles de ceux-ci et la précarité sociale et économique à laquelle ils doivent faire face, la manière la plus courante (41%, N=21) de s'exprimer par rapport à la situation est en faisant référence à un processus d'apprentissage, d'opportunités, de motivations et de croissance personnelle.

I : Qu'est-ce que cela a signifié pour vous dans votre vie, ce déplacement ?

P : Eh bien, cela a pu signifier un moment difficile de plus dans la vie, c'est-à-dire, une difficulté de plus, mais déjà aujourd'hui je le vois peut-être plutôt comme une opportunité. Car souvent il faut sacrifier une minute pour jouir plusieurs heures, alors je le vois comme ça, comme que c'est peut-être une

opportunité pour moi.

I : Supposons que votre vie est comme un livre qui a plusieurs chapitres, quel titre mettriez-vous au chapitre de ce que vous vivez maintenant ?

P : Quel titre ? Il y a tellement de circonstances que nous avons traversées...

I : Comment le nommeriez-vous ?

P : Eh bien, je pense, peut-être, c'est comme ça que je le vois, comme « une opportunité de plus dans la vie ». (033)

Pour un autre homme le déplacement a représenté des changements assez profonds dans son humanité, pouvant même s'étendre jusqu'à la société :

I : Qu'est-ce que cela a signifié pour vous dans votre vie, cette situation ?

P : Qu'est-ce que cela a signifié ? Voyons, ceci je le vois comme une leçon de vie, une leçon de vie...

I : Mh... (compréhension)

P : C'est une leçon de vie dans laquelle... qu'est-ce que je peux te dire ? Malgré les difficultés, elle m'enrichit, elle est en train de m'enrichir dans le... dans la croissance, autant intellectuelle, qu'en tant que personne, n'est-ce pas ? Parce que ceci est en train de me... qu'est-ce que je peux te dire ? Etre une meilleure personne, une personne plus mature, psychologiquement et même physiquement, ça me rend plus mature, en... qu'est-ce que je peux te dire ? Aider les autres, n'est-ce pas ? En ce que je peux apporter pour que la société se transforme (040).

Enfin, certains participants (N=8, 16%), interrogés sur la signification du déplacement dans leurs vies, mettent en avant la dimension évolutive de leur processus, en explicitant leurs progrès, et les choses qui ont pu s'améliorer avec le temps, depuis leur arrivée à Bogota. Même si de l'extérieur, le laps de temps écoulé peut paraître court pour une telle évolution. Voici ce qu'une femme, trois mois après son arrivée à Bogota, dit sur son expérience :

I : Qu'est-ce que le déplacement a été pour vous dans votre vie ?

P : Eh bien... quand on pense qu'on arrive à Bogota, qu'on ne connaît personne et que... eh bien, le premier jour on ne connaît personne, mais quelques jours plus tard, huit jours, quinze jours ou vingt jours plus tard on commence à rencontrer des gens, n'est-ce pas ?

I : Et vous avez déjà des amis ici ?

P : J'ai déjà des amitiés ! (046)

Face à l'image d'un chapitre de livre proposée par la chercheuse pour définir leur expérience, un jeune homme, arrivé depuis cinq mois à Bogota dans des conditions de précarité matérielle et sociale importantes, décide de l'appeler « processus

d'amélioration » et de le couper en deux parties pour mieux illustrer son propre processus d'évolution : la première, va du jour où il a reçu les menaces jusqu'au premier mois à Bogotá, période qu'il dit avoir fortement endurée ; et la deuxième partie, « le chapitre de maintenant » qui va du premier mois jusqu'au présent, qu'il vit comme une période de croissance personnelle.

I : Supposons que votre vie soit un livre à beaucoup de chapitres, quel titre donneriez-vous au chapitre de ce que vous vivez maintenant ?

P : Maintenant... un chapitre... qu'est-ce que je peux vous dire ? Eh... « un processus d'amélioration ». C'est ça. Celui que j'ai vécu, un chapitre que j'aurais aimé qu'il n'ait jamais été écrit (sourit). Parce que c'était pas beau. [...]

I : Ce sont... pour vous ce sont deux moments séparés, maintenant ? [...]

P : Oui, beaucoup (sic)

I : L'un c'était quand on vous a menacé et que vous êtes parti ?

P : Hm-hm (affirmatif)

I : Et l'autre, il commence où ?

P : Quand je suis arrivé à Bogota

I : A Bogota.

P : Hm (affirmatif). Ce serait presque la même chose, quand cela m'est arrivé au village et quand je suis arrivé à Bogota, que c'était tellement dur ces premiers jours... J'enferme cela comme dans un seul truc, parce que cela a duré... pas longtemps, autour d'un mois, et c'était très dur, très difficile. Comme je vous dis, si on enferme ça dans un livre, j'aimerais que cette page n'ait jamais existé. Mais maintenant, grâce à Dieu... comme je vous disais tout à l'heure, s'il s'agit du chapitre de maintenant, c'est un processus de croissance et de... d'opportunité que la vie m'offre, que Dieu m'offre. (011)

b. La représentation du conflit

La manière dont les participants comprennent et se représentent globalement le conflit armé en Colombie est aussi plutôt variée. D'une manière générale, il y a quatre catégories de réponses : la première est une catégorie de non-sens où ils explicitent leur incapacité à comprendre le conflit ; dans la deuxième, issue d'une vision « macroscopique », ils attribuent les causes du conflit à la conjoncture sociale, économique et politique du pays ; la troisième, issue d'une vision plus « microscopique », ramène la compréhension du conflit au domaine de l'individuel et familial ; et la quatrième, comporte des réponses liées à la religion. Ces catégories ne sont pas exclusives. Les participants, dans leur tentative de donner un sens au conflit, font co-exister parfois des explications diverses, impliquant deux ou plusieurs de ces catégories dans la même réponse. Nous développons ces quatre catégories par la suite.

La première catégorie de réponses met en évidence une difficulté assez importante des participants (35%, N=18) à s'expliquer le conflit armé colombien. Cette difficulté se manifeste principalement de deux manières. La première, avec des réponses directes et explicites où ils expriment leur incapacité à comprendre l'absurdité et la brutalité du conflit :

I: Dites-moi, comment comprenez-vous le conflit colombien?

P: ... [silence pendant 10 secondes]... Eh bien je ne sais pas, je regarde cela, que cela est un conflit très absurde, un conflit qui n'arrivera nulle part, qui... n'est pas bon, qui ne nous amènera nulle part de bien. Eh... eh bien je ne comprends pas les... les... les rebelles, les subversifs, je ne comprends pas quelle est leur pensée, je ne sais pas pourquoi ils font ce qu'ils font. Ce sont... c'est quelque chose qui... qui est... illogique, comme... qui n'a pas... qui n'a aucune fin. Enfin, une fin bonne, n'est-ce pas ? La seule chose que l'on voit c'est des atrocités, [mot inaudible], tout, des choses si injustes. (049)

Une femme utilise une image intéressante pour illustrer sa difficulté à comprendre le conflit armé :

I: Comment comprenez-vous ces problèmes, ici en Colombie ? Pourquoi croyez-vous qu'il y a ce conflit ?

P: Non, ça, c'est comme un labyrinthe, parce qu'on le regarde et on ne comprend pas. Sincèrement, je ne comprends pas. Je ne comprends pas la guérilla, pourquoi ils se tuent pour un... pour quelque chose qu'ils n'obtiendront jamais. Les paramilitaires, je pense qu'ils sont du gouvernement. Parce que quand ils sont rentrés à [sa ville] ils étaient payés par l'Etat, ils étaient le MAS [Mort Aux Kidnappeurs, par son acronyme en espagnol, un autre groupe armé dans les années 90], maintenant ils ne sont plus MAS, maintenant ils sont paramilitaires, et ce sont les mêmes. Alors je ne comprends pas, c'est pourquoi je préfère ne pas toucher à ce sujet car je ne le comprends pas.

I: Vous avez du mal à comprendre ?

P: Oui, et je ne le comprends pas, je ne le comprends pas. (036)

Une deuxième manifestation de leur difficulté est de répondre en décrivant à nouveau les violences auxquelles ils ont été exposés où en signalant les acteurs armés, sans que cela traduise pour autant une compréhension du conflit :

I: Comment comprenez-vous cette situation de violence en Colombie?

Pourquoi pensez-vous qu'il y a tant de violence en Colombie ?

P: Pourquoi ?

I: Hm-hm (affirmatif)

P: Eh bien, parce que... à cause de la... pourquoi ? [silence pendant 5 secondes], parce que... à cause d'autant de violence qu'il y a, maintenant on voit des parents qui tuent leurs enfants, quoi de plus...

I: Mais pourquoi pensez-vous que nous sommes arrivés à autant de violence ? D'où vient autant de violence ?

P: D'où ? D'où ? A cause de la guérilla.

I: Hm ?

P: A cause de la guérilla, non ?

I: Je ne sais pas, je ne sais pas, ce que je vous demande c'est votre avis sur cela.

P: Eh bien pour moi la violence est à cause de la guérilla, de... de ces autodéfenses.

I: Les groupes armés ?

P: Oui, hm-hm (affirmatif), c'est ça, les *paras*. [paramilitaires]

I: Hm...

P: A cause d'eux, je dis que la violence est surtout à cause d'eux.

I: Et pourquoi sommes-nous arrivés à ce conflit ? Quelle sont les causes de ce conflit ?

P: Quelles sont les causes ?

I: Hm (affirmatif).

P: Mh, les causes, pour dire la vérité, je ne sais pas (rire) (044)

La deuxième catégorie de réponses, la « macroscopique », concerne la conjoncture nationale (35%, N=18). Cette manière de comprendre le conflit met en avant des éléments du contexte social, économique et politique actuel. Ces éléments apparaissent de manière isolée, sans une vraie articulation avec le reste de la conjoncture. Le facteur le plus souvent mentionné (11%, N=6) est le taux de chômage élevé, qui, selon eux, amènerait les gens à accepter des propositions des groupes armés soit pour les rejoindre, soit pour travailler ponctuellement pour eux (i.e. donner de l'information, transporter des objets ou des personnes). Dans cette catégorie de réponse, deux des participants ont décrit une vision globale de l'histoire politique du pays, en évoquant la colonisation espagnole et la rivalité historique des deux partis politiques prédominants, le libéral et le conservateur. D'autres explications mentionnées concernent les différences socio-économiques, des erreurs des gouvernants, l'accès réduit à l'éducation, les failles du système de justice et la lutte pour le territoire.

Pourquoi il y a-t-il un conflit? A cause des différences, du manque de travail, ou à cause du manque de... enfin, regardez bien : c'est très ironique, je ne sais pas, que ces messieurs qui font la grève soient en train de se battre alors qu'un personne gagne vingt millions de pesos, vingt-deux, qu'ils soient en train de se battre pour avoir une augmentation du 80% de leur salaire, alors qu'il y a des personnes qui ne gagnent même pas le SMIC, et alors qu'il y a des gens qui sont affamés. Ou alors que le gouvernement dise « et bien on a tué un tel, alors offrons une récompense de 40 millions de pesos pour lui », alors qu'il y a quelque part quelqu'un qui meurt de faim au soleil et à l'eau (sic), vous comprenez ? Pourquoi ne disent-ils pas « investissons

pour ce monsieur qui a besoin de vingt millions de pesos ». Ils ne le font pas. Alors qu'est-ce qu'elle fait cette personne ? Aller voler. Beaucoup de personnes qui, supposons, ne trouvent pas du travail à la campagne, voient que huit mille, sept mille, pesos pour travailler à la machette dans la campagne ce n'est pas assez, alors ils partent faire ça... et ils deviennent des voleurs, des guérilléros, des tueurs, des assassins. Voilà. (042)

La troisième catégorie, la « microscopique », concerne des réponses expliquant le conflit par des motivations et des actions isolées du domaine de l'individuel (37%, N=19). On parle alors d'ambition, de corruption par l'avidité de pouvoir et d'argent. Ces explications peuvent parfois s'élargir jusqu'au domaine familial, en attribuant l'origine du conflit armé aux failles dans les pratiques éducatives des instituteurs et des parents envers leurs enfants, notamment dans la transmission des valeurs. Plusieurs exemples illustrent cette catégorie de réponses.

I: Pourquoi pensez-vous que nous sommes dans ce conflit ? Comment comprenez-vous ce conflit ici en Colombie ?

P: C'est un pays très riche, très riche et très divers, en tout : en climat, en gens, en personnes, en ressources... L'argent corrompt et il y a des gens qui, quand ils ont un peu d'argent et qu'ils veulent du pouvoir et qu'ils ne se conforment pas à vivre juste bien, au fait d'avoir tout ce qu'il faut, ils veulent déjà du pouvoir ou ils veulent manipuler, ou alors ils veulent gouverner ou se comparer à l'Etat.... Il y a des gens qui peuvent avoir beaucoup d'argent, correctement gagné ou pas, mais parfois... cette avidité de pouvoir ou simplement d'emmerder, car celui qui a l'argent emmerde, corrompt, celui qui a l'argent corrompt aussi, ces gens ont de l'argent et corrompent les autres (051)

Un jeune homme voit non seulement le conflit mais aussi les prétentions politiques des élus comme étant motivés par l'argent et le pouvoir :

I: Comment comprenez-vous le conflit ici en Colombie? Pourquoi pensez-vous que nous sommes dans cette guerre?

P: Je ne sais pas, tout est pour le pouvoir, tout est pour l'argent. Ici tout le monde se bat pour l'argent, je ne vois plus quoi d'autre. Tout le monde veut son confort, tout le pouvoir. Et je l'ai toujours observé, depuis que j'étais au village, *tout* est pour l'argent, ils tuent l'un ou les autres pour l'argent, pour avoir de l'argent. Ils ne le font pour rien d'autre, si quelqu'un postule aux municipales, il ne le fait que pour l'argent, parce que c'est ce qu'ils font ces types, ils ne font que voler au peuple. Tout le monde pour la même chose, pour le pouvoir, pour avoir quelque chose. (032)

Une femme ayant perdu son mari dans le conflit va plus loin dans son interprétation et décrit le rôle de la transmission de valeurs au sein de la famille :

I : Pourquoi vous pensez qu'il y a autant de violence en Colombie?

P : Mh, je pense on a perdu avant tout les valeurs. Comme cette partie des valeurs... parce que, bon, on dit « oui c'est la pauvreté, que le chômage les

entraîne... », c'est un mensonge. [...] Car on peut voir comment s'en sortir [...]. Ce que je dis c'est qu'on a beaucoup perdu les valeurs. Cette partie... ou le noyau familial. Ce foyer où l'on apprend cette partie (sic) du respect. Tout cela s'est perdu, alors les jeunes d'aujourd'hui : « pour cent mille ou pour deux cents mille pesos je fais n'importe quoi », parce que « je ne veux plus travailler ». Il n'y a plus de responsabilité, il n'y a plus de... je le vois comme ça. [...] Je sais que celui qui a tué mon mari ce n'est pas la personne qui voulait... mais je dis qu'on a payé une personne qui pour cent mille pesos ou deux cents mille pesos est allée le tuer. Aussi simple que ça. C'est ça que je dis, que maintenant les gens se prêtent à ça. [...] Je pense que les valeurs viennent dès le foyer parce que la famille se sépare déjà, parce que chacun... le père et la mère ne pensent qu'à travailler et à... et les enfants abandonnés, gardés par d'autres personnes. Alors non, ces valeurs... il n'y a pas cet amour, il n'y a pas tout cela. (043)

Enfin, certains participants (18%, N=9) voient le conflit armé colombien comme la conséquence d'événements d'ordre religieux. Ceci se manifeste par l'interprétation du conflit comme un événement écrit dans la Bible et que nous sommes donc tous contraints de subir. Autres représentations de cet ordre concernant l'éloignement de Dieu des personnes qui génèrent le conflit et la volonté de Dieu de permettre que la guerre continue.

I : Doña X, comment vous expliquez-vous cette situation de violence en Colombie? Pourquoi vous pensez qu'il y a la guerre en Colombie?

P : Et bien, de toutes manières eh... tout ce qui existe est créé par Dieu.

I : Même les guerres ?

P : Même les guerres. Parce que... si seulement vous preniez la Bible et que vous la lisiez. Et vous verriez : de chaque chose la Bible vous parle un peu, et tout provient de Dieu.

I : Et cette guerre en Colombie aussi ?

P : Oui. (035)

Au-delà du caractère fataliste et déterministe du destin qui est écrit, une femme voit le conflit comme une conséquence de l'éloignement massif de Dieu et du manque d'amour à autrui que cet éloignement provoque, ce qui, à la fois, a la conséquence malheureuse pour la société de faciliter le passage à l'acte.

I : Pourquoi croyez-vous que la Colombie est dans la situation qu'elle est? Quelles sont les causes de ce conflit ?

P : A cause de... précisément, à cause de l'éloignement de Dieu. Car nous sommes très éloignés de Dieu et si toutes les personnes étions près de Dieu, c'est sûr que tous ces conflits n'existeraient pas, toutes ces guerres n'existeraient pas. Pourquoi ? Parce que Dieu est Amour. Dieu est Amour, il... définitivement, il est Amour. Donc là où il y a de l'amour... vous aimez quelqu'un, et vous êtes incapable d'aller lui faire du mal, à cette personne. Parce que vous l'aimez véritablement, vous n'êtes pas capable de lui faire du mal, à cette personne. Même si cette personne vous blesse, mais vous n'êtes pas capable parce qu'il a de l'amour vrai. Alors s'il y avait de

l'amour... et cet amour vient de Dieu et si parmi toutes les personnes il y avait de l'amour, personne ne ferait du mal à personne. Personne ne ferait du mal à personne. Mais malheureusement nous sommes loin de Dieu. Et ces gens qui sont là-bas dans la jungle [les groupes armés] c'est des gens aigris, des gens qui ne... ne... ne s'approchent jamais de Dieu. Comment quelqu'un peut-il débarquer et, de sang froid, finir avec la vie d'un autre ? Imaginez, vous pouvez penser que Dieu est là ? Ils vivent très loin, les pauvres, et pour eux il faut beaucoup prier, pour qu'un jour Dieu leur pardonne et qu'ils arrivent à chanter qu'il y a un Dieu qui vit véritablement. (029)

c. Attributions de sens sur l'incidence sélective : pourquoi moi?

En général nous avons repéré plusieurs tendances dans le processus d'attribuer des causes aux événements vécus. Nous avons décidé de les étudier par rapport à deux critères : la forme et le contenu. D'abord, concernant le degré d'articulation, nous avons observé trois tendances dans l'attribution de leurs causes : a) le non-sens, b) le sens autour d'une idée articulée et c) la polysémie. Concernant le contenu, nous avons observé deux tendances : a) attribuer des raisons liées au sacré pour expliquer l'incidence sélective de l'événement et b) attribuer des raisons « terrestres », c'est-à-dire, non liées au sacré.

Degré d'articulation.

Le non-sens

Treize participants (25%) ont exprimé leur incapacité à comprendre les raisons pour lesquelles ils ont été exposés aux violences subies et contraints au déplacement forcé. Lorsque ce type de réponse apparaissait, ils ont été systématiquement encouragés à émettre des hypothèses sur ces raisons. Ils ont tous réussi à imaginer des hypothèses, sauf une seule personne qui est restée dans l'incompréhension et a été incapable de formuler des causes hypothétiques.

I : Et pourquoi vous pensez que ceci vous est arrivé, vous ?

P : ... je ne sais pas.

I : Vous ne savez pas ? Comme... je ne sais pas, quand vous essayez de répondre à cette question, « pourquoi », qu'est-ce que vous imaginez ? Enfin, même si vous ne connaissez pas la vraie raison, quelles choses imaginez-vous qui pourraient être l'une des raisons pour laquelle cela vous est arrivé ?

P ; ... ah, je ne sais pas.

I : Ca vous arrive de vous poser cette question ou c'est... ?

P : Non.

I : Non ? Pourquoi imaginez-vous que cela est arrivé ?

P : Je ne sais pas (sourit)

I : Qu'est-ce que vous imaginez ?

P : Non, je ne sais pas. Je ne sais pas vous répondre à la question. (021)

Parmi les 12 autres, sept participants (14%) ont évoqué plusieurs causes possibles, et les cinq autres participants (10%) ont évoqué une seule hypothèse. Voici l'exemple d'une femme dont le mari a été porté disparu puis assassiné sans qu'elle n'ait eu connaissance de conflits ou de menaces envers lui auparavant, rendant sa construction de sens difficile. Cependant, après encouragement, elle arrive à formuler une hypothèse.

I : Pourquoi pensez-vous que cela vous est arrivé ?

P : Je n'ai aucune idée, parce que mon mari, selon ce que j'ai compris il travaillait dans la ferme en tant que gérant et c'est tout. Je ne sais pas pourquoi une telle chose lui est arrivée, on ne m'a pas donnée aucune explication.

I : Et quand vous essayez de chercher des réponses, quelles idées vous viennent à l'esprit ?

P : Qu'il a dû faire quelque chose pour qu'on lui fasse ça, pour qu'on le tue, il a dû avoir une embrouille avec eux. Parce que là-bas, toujours, si les *paracos* [paramilitaires] ne sont pas là, alors c'est la guérilla qui y est. Moi, je me dis qu'il a dû avoir un contact quelconque avec les *paracos* [paramilitaires] pour qu'eux lui fassent ça, pour qu'ils aient dû le tuer. (047)

Le sens articulé autour d'une idée

Cette tendance consiste à évoquer une idée centrale qu'ils considèrent comme étant la cause principale de leur situation. Elle peut être souvent accompagnée par des idées secondaires, qui vont dans le même sens que l'idée principale et qui ne constituent donc pas une deuxième signification. Nous n'avons pas inclus dans cette rubrique les personnes faisant preuve d'une structure de non-sens au départ et qui, suite aux encouragements, ont énoncé une seule hypothèse. Parmi les participants, 21 (41%) ont présenté une structure de sens articulée. Un jeune homme comprend sa situation comme la conséquence d'avoir fait son service militaire obligatoire dans l'armée nationale, tout en expliquant comment ce fait aurait pu l'entraîner dans sa situation actuelle.

I : Pourquoi pensez-vous que cela ait pu vous arriver ?

P : Et bien... moi, ça m'est arrivé du fait d'avoir été dans l'armée.

I : Mh... (compréhension).

P : A cause de ça. Parce que... enfin les paramilitaires, aux soldats [de

l'armée], ils les... après qu'ils finissent le service militaire, ils les emportent là-bas.

I : Mh... (compréhension).

P : Ils les recrutent de force.

I : Ils voulaient faire de même avec vous.

P : Ils voulaient faire de même avec moi. Quand j'ai fait ma déclaration j'ai voulu oublier ce point là. [...] Moi, un de ces messieurs [paramilitaires] m'a dit que s'ils me retrouvaient ils m'emporteraient de force... qu'ils me prendraient de force. (027)

La polysémie

Les structures polysémiques de sens reflètent une multiplicité de significations attribuées à un même événement. Ces diverses significations apparaissent de manière non articulée, dans une tentative très active de construction de sens. En incluant les sept participants ayant présenté une structure de non-sens au départ et ayant évoqué une pluralité de significations suite aux encouragements, une vingtaine de participants (39%) a révélé des structures polysémiques dans l'attribution des causes de leur situation. Une jeune femme ayant assisté à l'assassinat de son mari, essaie par plusieurs moyens de s'expliquer sa situation. Elle a recours à plusieurs hypothèses, peu articulées entre elles, voire contradictoires, illustrant un processus actif de quête de sens :

I : Comment t'expliques-tu que cela te soit arrivé à toi ?

P : Je ne sais pas, je me dis que c'est parce que je suis vulnérable ou je ne sais pas pourquoi on ne veut pas me voir heureuse.

I : Vulnérable ?

P : Parce que on est dans un endroit, je ne sais pas, de l'air pur, c'est vrai, l'air que l'on respire là-bas est différent de celui d'ici [...]. Ou alors peut-être parce qu'on me voit toute seule, je ne sais pas pourquoi tout cela arrive ni pourquoi cela m'est arrivé moi. Je n'ai jamais cru que cela pouvait m'arriver moi, j'entendais des histoires comme ça mais jamais j'ai cru que cela pouvait arriver là-bas. Enfin, ce sont des choses... peut-être que ça devait tout simplement m'arriver et que Dieu avait ça destiné pour moi.

I : Pourquoi Dieu aurait-il voulu que ces choses t'arrivent ?

P : Et bien, je pense que peut-être [il l'a fait] pour me tester, pour voir si j'arriverais à m'en sortir toute seule. Mais je pense qu'il n'aurait pas besoin de me tester. Je blâme plutôt les personnes, car ceux qui ont tué mon mari c'était des personnes et je me demande alors où est-ce qu'ils ont un cœur ou où est-ce qu'ils ont un sens commun, ou où ont-ils leur bon côté, car chacun d'entre nous avons des choses bonnes et des choses mauvaises, mais pas aussi mauvaises pour aller tuer quelqu'un. (006)

Les contenus

Par ailleurs, lorsque les participants parlent de leur expérience du déplacement forcé, nous observons deux tendances dans les contenus des structures de sens. Ces tendances sont semblables à celles observées dans les représentations du conflit armé, à savoir : une tendance à évoquer des facteurs liés au sacré et une autre qui concerne des facteurs plus « terrestres ».

Signification « sacrée »

Une partie importante des participants (53%, N=27) a évoqué des raisons liées au sacré pour expliquer le fait qu'ils aient subi cette violence. Ceci comporte l'inclusion d'éléments religieux, spirituels ou surnaturels dans leur système de sens dans leur tentative de répondre à la question « pourquoi moi ? ». Parmi ceux-ci, neuf participants (18%) ont évoqué exclusivement des facteurs liés à la religion et les 18 restants (36%) donnent un sens religieux, accompagné d'autres types de significations, issues des facteurs « terrestres ». Une manière assez récurrente d'interpréter leur situation de manière liée au sacré est de la voir comme une épreuve de Dieu. Par exemple, la jeune veuve que nous venons de citer plus haut, considère la possibilité de ce que sa situation soit une épreuve de Dieu pour tester sa capacité à s'en sortir toute seule. D'autres interprétations liées au sacré ou au surnaturel concernent des malédictions ou de la sorcellerie dans la famille, les prédictions d'un *Mamo* (leader spirituel indigène), voire un *karma* ou le fait de devoir « payer » les mauvais actes qu'ils auraient fait dans le passé, ainsi que la faveur de Dieu, des punitions de Dieu ou des actions du Diable. Ou encore, plusieurs de celles-ci ensemble :

I : De quelle manière Dieu vous a aidé dans cette situation ?

P : Et bien... je ne sais pas, je pense... parfois je pense que... que ceci peut être une épreuve qu'il nous met dans la vie, et que l'on ne peut pas désespérer de toutes manières et... et bien, Lui, Il est le seul à savoir comment Il fait ses choses.

I : Et cette épreuve, ce serait pourquoi ? Qu'est-ce qu'il veut tester ?

P : Je ne sais pas, [...] je pense par moments, [...] [que c'est] parce que l'on s'attache trop aux choses matérielles.

I : Mh (compréhension). Et ce serait une épreuve... pour quoi faire ? Pour tester quoi ?

P : Comme pour tester la persistance de soi, on pense souvent que si ces choses-là arrivent c'est parce que on a la poisse [...]. Et bien non.

I : Et vous pensez que ce qui vous est arrivé aurait pu avoir quelque chose à voir avec Dieu ? Qu'il ait voulu pour le bien ou pour le mal que ça vous arrive ?

P : Et bien, la réalité est que Dieu ne donne pas... il ne fait du mal à personne.[...] Mais parfois il nous met en épreuve pour tester comment

nous sommes au niveau spirituel, ce qui est le plus important

I : Et vous pensez que ça aurait pu être le cas avec vous ?

P : Non, je ne crois pas.

I : Vous ne croyez pas. Pourquoi ?

P : Parce que ce sont plutôt des choses du Diable que de Dieu

I : Vous pensez que ça peut être une chose du Diable ?

P : Oui... enfin... eh... il y a déjà tant de méchanceté dans ce monde, il y a tant de choses, *tant* de violence, que ceci ne peut pas être une épreuve.
(049)

Nous allons approfondir les contenus de cette tendance liée au sacré dans la section sur les rôles de la religion dans le processus pour faire face au déplacement, certains de ces contenus étant assez riches et construits de manière plutôt sophistiquée.

Signification « terrestre »

La majorité de participants (71%, N=36) font appel à des facteurs « terrestres », c'est-à-dire, non liés au sacré, pour expliquer le fait de s'être trouvés dans la situation actuelle. Parmi ces facteurs « terrestres », de manière semblable aux représentations du conflit, nous repérons deux types de réponses : celles qui concernent, d'un côté, un regard « macroscopique » de la situation, faisant référence à la situation de violence généralisée et au contexte social, économique et politique du pays pour expliquer leur déplacement (N=31, 61%), et d'un autre, un regard plus « microscopique », attribuant les causes de leur déplacement aux motivations du domaine de l'individuel, soit de leur part, soit de la part des gens de leur entourage (N=8, 16%).

Parmi les explications issues des facteurs « microscopiques », de manière semblable aux représentations du conflit armé, on retrouve des éléments tels que l'envie, la jalousie et l'ambition. La seule réponse qui évoque un facteur différent à ceux-ci concerne un jeune homme qui manifeste avoir des difficultés avec l'alcool, et qui voit en cette difficulté le fait ne s'être pas protégé lors de l'attentat à la bombe dont il a été l'une des victimes.

I : Et pourquoi pensez-vous que cela vous est arrivé, à vous ?

P : Parce que j'ai fait le con (rire)

I : Pourquoi dites vous ça ?

P : [L'attentat m'est arrivé] à cause d'avoir traîné au bar, parce qu'on m'avait prévenu.

I : Traîné, c'est-à-dire ?

P : C'est-à-dire, je me suis mis à boire et je n'ai pas voulu écouter, je suis trop insouciant.

I : Mais on vous avait prévenu qu'il y aurait un attentat à cet endroit ?

P : Mon père me l'a dit, [...] « attention, dans tel bar on va faire un attentat », je n'ai pas écouté, c'est pour ça que je vous dit que j'ai fait le con. C'est pour ça que cela est arrivé.

I : Et pourquoi êtes-vous resté là-bas ?

P : Car j'étais déjà ivre. (032)

Au niveau « macroscopique », les réponses sont plus nombreuses et variées. Parmi celles-ci nous avons été interpellés par trois types de réponse qui reviennent avec une certaine fréquence. La première, et la plus délicate, est l'observation faite par sept participants (14%), selon laquelle les violences subies et leur déplacement sont directement associés à leurs idées politiques ou à leur implication dans la vie communautaire locale. Voici la vision d'un militant en Droits de l'Homme, qui se trouvait, au moment de l'entretien, à son quatrième déplacement forcé :

I : Pourquoi ceci vous est arrivé vous ?

P : Pourquoi ? Parce que j'avais un travail en Droits de l'Homme. Nous avons formé un... ça s'appelle un comité permanent municipal de Droits de l'Homme, où nous avons commencé à faire presque (sic) les fonctions que le procureur municipal de [sa ville] n'assurait pas, n'est-ce pas ? Alors nous avons commencé à faire des dénonciations concernant la police et son implication avec des pratiques de « nettoyage social » et dans lesquelles on démontrait que la police commettait des violations. (038)

La deuxième sorte de réponse que nous avons repérée, non moins délicate que la première, parle de l'exposition directe, malgré eux, à la violence d'un conflit dans lequel il ne sont pas impliqués et dans lequel ils n'ont aucune intention de s'impliquer (N=8, 16%). Ils se trouvent ainsi, victimes d'un conflit qui ne les appartient pas mais dont ils deviennent des cibles militaires.

I : Comment vous expliquez-vous le fait que cela vous soit arrivé ?

P : Comment je m'explique. Je ne sais pas, peut-être parfois... le fait d'être dans un lieu où il y a beaucoup de conflit, je dirais ça, parce qu'être dans un autre lieu, peut être un petit village où il n'y avait pas de la guérilla ou des paramilitaires ou... peut-être arriver à sa terre natale... trop de conflit. Etre chez soi, dans sa terre natale et tout à coup ça explose, c'est ça qui est arrivé, alors non, ce n'est pas le lieu pour moi, il faut que je parte. (052)

Un troisième type de réponse dans cette catégorie d'attributions « terrestres » est de reconnaître qu'il sont dans un contexte de violence généralisée et que le leur déplacement s'inscrit comme un élément de plus dans ce contexte. Le fait que cela leur

arrive est donc vu comme un événement aléatoire, voire normal, vu l'ampleur du conflit (N=6, 12%). Un homme, victime d'agressions physiques, de la destruction intégrale de son local commercial, et de menaces de mort de la part d'une « bande » composée d'anciens paramilitaires, explique ce phénomène par l'image d'une loterie qu'il a « gagné » mais que cela aurait bien pu tomber sur quelqu'un d'autre, sans distinction d'aucune sorte.

I : Comment vous expliquez-vous que cela vous soit arrivé ?

P : Une loterie, parce que dans [sa région] c'est arrivé à beaucoup de personnes [...].

I : Et quand vous dites « une loterie », que voulez-vous dire ?

P : Oui, parce que j'ai vu que cela a touché le voisin, des amis, des connaissances, des gens que j'ai aidé, des gens que je n'ai pas aidé, des gens qui habitent depuis longtemps dans la région, des gens qui viennent tout juste de emménager, et moi, qui ai parcouru la région partout et qui y avais été pendant 12 ans jusqu'à maintenant, c'est tombé sur moi. Et en plus, je n'ai pas eu affaire à la guérilla ou aux paramilitaires, j'ai eu affaire à une bande [d'ancien paramilitaires]. (051).

Combinaisons de degré d'articulation et contenu

Une analyse plus poussée des résultats, en combinant le degré d'articulation des structures de sens et leurs contenus, nous permet une meilleure compréhension du processus de construction de sens.

Par exemple, ce croisement nous montre que, parmi les 21 participants qui organisent leur structure de sens autour d'une idée centrale, 13 d'entre eux (25%) le font autour d'une signification liée aux facteurs macro, c'est-à-dire, aux éléments politiques, sociaux et ou économiques du pays, et six (12%) comprennent leur situation actuelle d'une manière liée au sacré. Les facteurs issus d'une vision macro restent donc l'interprétation privilégiée pour expliquer leur situation. De son côté, l'explication religieuse est minoritaire par rapport aux autres, mais elle reste assez significative compte tenu du fait d'être énoncée en tant que raison unique pour expliquer un événement à de fortes implications « terrestres ».

En revanche, lorsqu'on analyse les structures polysémiques, les facteurs liés au sacré prennent une place plus importante. Associés aux facteurs macro, ils ont été évoqués par 18 participants, soit presque un tiers de l'échantillon (31%). Celle-ci constitue la combinaison la plus récurrente de ce type de structures à de multiples significations,

sans que celles-ci, tel que nous l'avons déjà mentionné, cohabitent de manière articulée.

Dans le même ordre d'idées, lorsque que le non-sens fait apparition, les significations qui accompagnent le plus souvent cette catégorie, que ce soit suite aux encouragements ou évoqués spontanément, sont, à égal nombre, les significations liées au sacré et celles associées aux facteurs macro. Parmi les 12 personnes ayant exprimé une difficulté à expliquer les causes de leur situation mais qui ont quand même émis des hypothèses, neuf d'entre elles (18%) ont évoqué des significations religieuses (dont deux uniquement religieuses) et neuf autres (18%) ont évoqué des facteurs macro (dont trois exclusivement macro). Ces deux types de signification constituent les explications auxquelles les déplacés ont recours le plus souvent, lorsqu'ils ont du mal à comprendre la violence qu'ils ont subie, et ce de manière combinée c'est-à-dire, lorsqu'elles sont soutenues par d'autres significations.

Ces résultats montrent donc que la plupart de participants se sert d'une combinaison de facteurs pour mieux expliquer les raisons de leur situation et essayer de répondre à la question « pourquoi moi ? ». En ce qui concerne les significations religieuses, au cœur de cette recherche doctorale, nous observons qu'elles exploitent leur puissance maximale lorsqu'elles se nourrissent des significations « terrestres », notamment celles liées à la conjoncture nationale.

II. La religion au quotidien

- *Quelle est la place de la religion et comment est-elle vécue au quotidien par les déplacés ?*
- *Comment a été leur itinéraire religieux tout au long de la vie des déplacés ?*

La place que la religion prend dans la vie des déplacés, la manière dont ils la vivent, ainsi que leurs itinéraires religieux ont été examinés. Bien que l'exploration des itinéraires religieux corresponde bien à ce groupe de questions, ceux-ci ont été explorés principalement dans le but d'évaluer leurs transformations dans la troisième question de recherche. Ils ne seront donc pas analysés dans cette section mais dans la prochaine, et ce seulement par rapport à leurs transformations.

La religion au quotidien des participants, sa place et la manière de la vivre, est décrite selon plusieurs critères : a) l'affiliation religieuse, b) la religiosité subjective, c) les personnages sacrés et d) les pratiques religieuses.

1. Affiliation religieuse

La religion catholique reste majoritaire dans cette population, confessée par près des deux tiers de l'échantillon (N=31, 61%). Elle est suivie en nombre de fidèles par les religions chrétiennes non catholiques, que nous rassemblons ici sous le terme « évangéliques », car c'est la dénomination la plus utilisée par les participants. Ces religions sont représentées en fait par une diversité d'églises dérivées du protestantisme, dont les noms sont souvent difficiles à retenir par leurs propres membres. Parmi les églises évoquées par les participants on trouve : l'Église Pentecôtiste, l'Église du Saint Esprit, les Témoins de Jéhovah, le Mouvement Missionnaire Mondial, l'Église Sel de la Terre, entre autres. Environ un cinquième des participants (N=10, 20%) affirme appartenir aux religions évangéliques.

Une donnée intéressante est celle d'une présence importante de syncrétisme religieux, observé dans un nombre similaire de participants, soit un cinquième de l'échantillon (N=10, 20%). Parmi les participants présentant du syncrétisme religieux, il y a un indigène de l'ethnie Arhuaco dont la religiosité est une combinaison d'éléments catholiques et de croyances arhuaco, et un deuxième qui manifeste avoir des croyances et des pratiques de magie noire. Pour le reste, le syncrétisme consiste en un mélange de croyances et de pratiques catholiques et évangéliques. Un homme assiste aux cérémonies des deux églises, voire ayant lieu le même jour, et explique comment pour lui l'église d'appartenance n'est pas important par rapport au contenu desdites cérémonies. Voici ce qu'il dit, après avoir affirmé qu'il appartenait à une église évangélique :

I : Et cela a toujours été comme ça ou vous avez été catholique avant ?

P : Oui, j'ai été catholique d'abord. Et je le suis toujours, je ne... je ne... je vois toujours l'église catholique comme désespérée, mais elle a ses valeurs, n'est-ce pas ?

I : Et vous continuez à aller à l'autre aussi ou vous avez arrêté d'aller à l'église catholique ?

P : Quand j'ai le temps, je vais à l'une, je vais à l'autre, comme ça. Et chacune a ses valeurs, n'est-ce pas ?

I : Hm (affirmatif). Et y en a-t-il une à laquelle vous allez plus qu'à l'autre ?

P : Non, c'est pareil. [...] Ou alors chez les évangéliques, chez les pentecôtistes, j'aime bien aller chez eux, aussi. En fait là où il y a la Parole

de Dieu, là où on la lit, où il y a des lectures, [l'important] c'est d'être là, et de l'écouter. [...]

I : Et quand est-ce que vous allez chez les uns et quand chez les autres ?

P : En fait il se trouve que... que... les cultes évangéliques ont lieu de 10h à 12h, et celui du prêtre [catholique] est environ de 14h à 15h.

I : Le même jour ?

P : Le même jour. (026)

Une deuxième donnée intéressante concernant l'affiliation religieuse est celle de l'exploration d'autres religions pouvant aller jusqu'à la conversion, dans le sens du changement de religion. En effet, deux tiers des participants (N=33, 65%) déclare être allé tester d'autres religions au moins une fois dans leurs vies, dont seul environ un quart de ceux-ci (N=8, 16%) rapporte une conversion religieuse effective, c'est-à-dire, un changement durable de leur affiliation religieuse.

2. Religiosité subjective

La totalité de participants affirme croire intensément en Dieu, à l'exception d'un jeune homme qui dit y croire seulement « par moments ». Il s'agit en fait du même participant mentionné plus haut, ayant des croyances et des pratiques de magie noire. Les résultats montrent que la dimension religieuse est un aspect significatif pour les participants, qui occupe une place importante dans leur vie quotidienne. Cette importance est parfois exprimée dans des termes englobants :

I : Quelle importance prend-il Dieu dans votre vie?

P : Tout. Pour moi il est tout. (020)

La caractéristique qui ressort davantage dans la religiosité de cette population est le fait qu'elle privilégie largement la dimension subjective et spirituelle par rapport à la dimension rituelle collective. En effet, une grande partie de participants (N=28, 55%) met l'accent sur l'importance accordée à leur relation directe avec Dieu, par rapport à celle accordée aux pratiques collectives (messe/culte, confession, etc.) impliquant des « intermédiaires ».

Si tu regardes, il y a une énorme quantité de religions, et elles louent toutes un seul Dieu, alors c'est... entendons-nous avec celui qu'il faut, et le reste ce n'est que des ajouts. (033)

Pour une partie des participants exprimant cette tendance, leur idée est renforcée par une méfiance à l'égard de personnalités religieuses, tels que le clergé ou les pasteurs. Ils évoquent souvent des scandales de pédophilie des prêtres catholiques, et les

affaires de corruption ou la gêne à propos de la dîme (taxe de 10% des revenus à remettre à l'église) demandée par les églises évangéliques (N=10, 20%). Nous l'illustrons par le récit d'une femme qui se questionne par rapport aux éléments humains qui la dérangent dans les deux églises auxquelles elle assiste. Elle fini par choisir une « troisième église » :

P : Mais il y a des églises que parfois je... je refuse les choses qui se passent dans les églises, quand les prêtres... le prêtre, ce prêtre-là, le sacristain, les prêtres qui donnent la messe, là...[...] Qu'ils prennent, qu'ils abusent des enfants, c'est ça que je n'aime pas d'eux, vous voyez ?

I : Mh...

P : Voyez ? Que je refuse, ça. [...] C'est ça que je refuse, voyez ? Et je me dis parfois, parfois je me dis : « bon, mais qu'est-ce que je suis en train de faire, moi, hein ? » Si je vais à une église catholique, là, cette bande de grossiers, ces prêtres-là, ils ne respectent pas [rire], ne respectent pas les enfants [rire]. Je pars alors pour cette autre église [évangélique], ici, et on m'interdit de porter des pantalons, il faut porter des jupes. [...]. Alors c'est ça que je refuse, n'est-ce pas ? Alors je me dis « ah, non, je pars plutôt pour la seule église à moi, qui est sacrée, pour moi elle est sacrée : c'est là où j'habite, n'est-ce pas ? là où j'habite. [...] Je m'agenouille chez moi, dans ma chambre et je prie mon Dieu chéri, le lui demande des choses, là. Ça, c'est la seule église sacrée pour moi. (046)

Cette suprématie du subjectif sur le rituel collectif est aussi observable à travers le phénomène du syncrétisme religieux et serait liée aux profondes ruptures de leurs réseaux sociaux. Après l'exposition à de multiples situations d'extrême danger, provoquées par d'autres humains, Dieu devient la seule « personne » à qui ils peuvent faire confiance, tel que nous le verrons lorsque nous aborderons la quatrième question de recherche.

En conséquence, l'identité religieuse ne se trouve pas parmi les préoccupations prioritaires de cette population. En considérant que, malgré la diversité d'églises, il n'y a qu'un seul Dieu qui se trouve partout, tout ce qu'ils puissent faire pour être en bonne relation avec lui, est certainement plus important pour eux que le nom de l'église où ils le vénèrent, les rituels utilisés pour communiquer avec lui ou la communauté religieuse avec qui on le fait. Voici ce que dit à ce sujet une femme qui assiste en même temps à l'église catholique et à une église évangélique :

I : Et vous vous sentez mieux dans l'une que dans l'autre, ou c'est pareil pour vous ?

P : Non, pour moi c'est pareil. Du moment qu'on croit en le bon Dieu, qui est le plus important pour moi, toutes les églises sont pareil. (031)

3. Personnages sacrés

Le personnage sacré principal de référence est Dieu et sa matérialisation sur Terre, Jésus-Christ. Également, sous l'influence notamment de la religion catholique, d'autres personnages sacrés sont vénérés tels que la Vierge Marie (N=13, 26%), les saints (N=8, 16%), les anges (N=3) et les âmes du purgatoire (N=4). Parmi les saints, une sainte est vénérée en particulier par les personnes déplacées : Sainte Marthe, patronne des situations difficiles ou des « impossibles ». D'autres représentations locales de Dieu ou de Jésus-Christ sont aussi évoquées (N=7, 14%), tels que le Sacré Cœur, le Sang du Christ ou l'Enfant Divin (une image de Jésus en tant que bébé), ainsi que pour la Vierge Marie (N=13, 26%) : la Vierge del Carmen, Notre Dame Miraculeuse, la Vierge de Chiquinquira, parmi d'autres.

Une sorte de vénération singulière est celle portée aux humains qui après leur mort deviennent sacrés populairement (N=6, 12%). On retrouve ce type de vénération sous deux formes : la première s'agit des proches qui sont décédés et qui dès l'Au-delà veillent sur les vivants (N=3).

La deuxième concerne des gens, souvent des médecins, appréciés de leur vivant par leur communauté grâce à leur compétence, générosité et bienveillance. Dans cet échantillon, deux de ces cas ont été évoqués : le Dr. José Gregorio Hernandez et du Dr. Gustavo Perdomo. Leur histoire est similaire : ils étaient tous les deux des médecins appréciés dans leur communauté qui sont décédés, mais qui, dans la croyance, continuent à soigner, voire opérer, depuis l'Au-delà. Dans un contexte lourd en ruptures comme celui du déplacement forcé, cette croyance peut protéger les gens de l'effondrement psychique. L'idée d'une rupture supplémentaire étant insupportable, d'autant plus celle d'un proche, elle peut donner la sensation de garder un lien avec ces proches disparus. Après la mort, ce lien acquiert en plus une dimension sacré, qui attribue au défunt le pouvoir d'agir sur le monde des vivants et, donc, la possibilité d'aider ses proches dans leurs tracasseries de leur vie terrestre. Une femme dont le mari a été assassiné est influencée par cette croyance populaire et malgré sa conscience de la sécularité de celle-ci, prie son mari pour qu'il l'aide dès l'Au-delà à aller de l'avant.

Par exemple, mon enfant, je lui apprends comment prier son père, pour qu'au moins que se soit vrai ou pas, on ne sait jamais, peut-être qu'il entend. Enfin, ce sont les croyances qu'on a. [...] Malgré le fait que je sois catholique, je crois à ça. Je dis que... ce qu'on dit, que la personne meurt et son esprit va nous aider, n'est-ce pas ? Il se peut que ce soit vrai... que je puisse lui dire « aide-moi », parce qu'on continue, la vie continue. (043)

4. Pratiques

Les pratiques religieuses mentionnées sont variées. Nous les présentons sous cinq catégories : a) la prière, b) les rituels collectifs, c) la lecture de la Bible, d) les pratiques magiques populaires, et e) d'autres pratiques moins fréquentes.

Premièrement, la prière reste la pratique religieuse la plus répandue parmi les participants, présente chez la totalité de l'échantillon, et ce plusieurs fois par jour. Seule une minorité (N=7, 14%) affirme ne pas prier strictement tous les jours. La prière en privé, en plus des prières établies (i.e. le Notre Père), est décrite comme une conversation spontanée avec Dieu, où ils demandent pardon pour les péchés commis, le remercient des faveurs reçues et lui demandent de nouvelles faveurs.

D'autres formes de prière, assez structurées et protocolaires, sont aussi rapportées par certains participants (N=8, 16%). Elles peuvent se réaliser individuellement ou en groupe. Parmi ces formes-ci nous trouvons : les groupes de prière, le Saint Rosaire et les *novenas*. Ces dernières consistent à un protocole de prières à suivre pendant neuf jours, avec des prières à faire tous les jours et d'autres spécifiques à chaque jour. Les *novenas* se font au nom d'un personnage sacré et dans le but d'atteindre une faveur spécifique, déterminée préalablement (i.e. guérir d'une maladie, trouver un emploi). Les *novenas* fonctionnent d'une certaine manière comme un troc pendant lequel ils s'engagent auprès de la divinité à tenir le protocole avec ferveur et foi, et la divinité, en échange, leur accorde la faveur demandée. Non seulement il y a une *novena* pour chaque personnage sacré (i.e. Dieu, la vierge, les saints) mais aussi pour chacune de leurs représentations (Le seigneur su Sacré Cœur, Petit Jésus, Vierge del Carmen, Notre Dame de la médaille miraculeuse, etc.).

Deuxièmement, malgré l'importance accordée en priorité à la dimension subjective de la relation à Dieu sur les pratiques rituelles collectives, la participation à de tels rituels, comme la messe ou le culte, est mentionnée par environ trois quarts des participants (N=37, 73%,). Seul un peu plus de la moitié de ceux-ci (N=20, 39%) affirment y participer de manière régulière.

Parmi les rituels collectifs, il y a un cas particulier : les rituels de guérison, pendant lesquels un prêtre ou un pasteur, possédant le don de guérison, guérit les maladies des assistants. Ces rituels sont aussi appelés « libérations » dans certaines églises évangéliques, de par leur conception de la maladie comme étant l'œuvre du Diable. Le

malade, une fois « libéré » de l'emprise du Diable, est soigné. La guérison se fait au cours d'un rituel collectif (messe ou culte), parfois suivi de courtes interventions individuelles. Bien que ce ne soit pas une pratique majoritaire (N=6, 12%), elle est souvent vécue de manière intense d'un point de vue phénoménologique par les individus. (009)

I : C'est quoi la "libération" ?

P : Par exemple quand on est... le... on lui retire... par exemple si on a... par exemple la maladie que j'avais, au visage... des maladies qu'on nous met (sic). On voit ma récupération, moi je l'ai vue. [...] Le pasteur m'a fait une libération, il me lit des nettoyages (sic). Enfin, ils prient beaucoup Dieu, et prient Dieu qu'il lui donne... qu'il me nettoie et qu'il me guérisse, et on y met toute sa foi. Il faut y mettre toute sa foi.[...]

I : Et ensuite ?

P : Ensuite si vous avez par exemple quelque chose à l'estomac, il, à travers les prières, il lui brûle petit à petit ce qu'on a.

I : Comment ça, ils vous « brûlent » ?

P : Ils... c'est... tout ça c'est... c'est comme... comme, aïe, comment peux-je vous dire ? Comme invisible, et tout est ainsi, oui.

I : Et vous sentez quelque chose à l'estomac ?

P : J'ai senti quelque chose à l'estomac et c'était... maintenant je ne ressens plus rien. Eux, à travers... enfin, ils m'ont guérie.

I : Et c'est quoi ce que vous aviez au visage ?

P : Mon visage est devenu tout comme ça, noir, noir, tout noir, le visage. [...] Comme des taches et aux bras aussi. Mais je suis guérie maintenant. (003)

En effet, interrogés sur leur perception de la présence de Dieu dans leurs vies, ils évoquent souvent des situations en lien avec leur santé ; et vice-versa, lorsqu'ils abordent le thème de leur santé, des éléments religieux ressortent souvent dans leur discours. Ce lien est fait par 69% de participants (N=35). Nous reviendrons sur la spécificité de ce lien dans le contexte de la violence organisée, lorsque nous présenterons les résultats de la quatrième question de recherche, concernant le rôle perçu de Dieu dans le processus pour faire face au déplacement.

Troisièmement, une pratique plutôt valorisée par les participants, même si elle n'est pas réalisée par tous, est de lire la Bible, l'étudier ou simplement l'utiliser lorsqu'on a besoin d'un message de Dieu. Cette pratique est rapportée par un quart de participants (N=13, 25%). Elle est appréciée car la lire est un signe d'intelligence, qui demande des années d'études et donc les personnes qui la maîtrisent sont vues avec beaucoup de respect et admiration dans leur communauté.

I : Un Pasteur?

P : Non, non, C'est un leader, c'est... eh.... Enfin ils ont étudié plus en profondeur la Bible, et ils ont un tas de... il fait un master.

I : C'est donc plus qu'un Pasteur ?

P : Non, non. Ce sont des leaders spirituels.

I : Mais il ne sont pas des Pasteurs.

P : Non, les pasteurs... Mon frère fait des études pour être pasteur mais c'est un processus très long.

I : Le Pasteur c'est... plus avancé.

P : Oui, pour faire ça, il faut beaucoup étudier. (025)

Quatrièmement, un autre type de pratiques assez récurrent, est celui des pratiques magiques populaires, telles que la sorcellerie et le spiritisme. Ces pratiques ne sont aucunement exclusives et peuvent avoir lieu simultanément avec d'autres pratiques religieuses. Elles sont évoquées par près de la moitié de l'échantillon (N=24, 47%). Ce type de pratiques est aussi lié aux questions de santé, notamment à des états psychologiques de détresse et à des plaintes somatiques floues. Les pratiques populaires pour faire face à ces plaintes prennent dans cette échantillon deux formes principalement. Puisque ce n'est pas le sujet central de cette thèse, nous allons nous limiter à les mentionner. La première est d'avoir recours aux sorciers qui avec des formules magiques, des breuvages, des bains aux herbes, des prières et d'autres rituels vont les soigner de ce qu'ils considèrent être la cause de leur mal-être, à savoir un maléfice. La deuxième est de faire appel aux médiums spiritistes qui invoquent les esprits, par exemple celui du Dr. José Gregorio Hernandez, mentionné plus haut ; les docteurs de l'Au-delà se servent donc des corps des médiums pour soigner les vivants.

Cinquièmement, d'autres pratiques rapportées de manière moins récurrente sont : chanter à Dieu (N=4), jeûner (N=3), regarder des émissions de télévision religieuses (N=3) et se confesser auprès d'un prêtre (N=2). Enfin, d'autres, plus rares, sont : écrire une lettre à Dieu, datée et signée, avec le numéro d'identité nationale « pour éviter des confusions », et la brûler ensuite (N=1) ; regarder son bébé de quelques mois droit dans les yeux et demander à travers lui des faveurs à Dieu (N=1), et enfin, « payer » la Mère Terre, rituel indigène Arhuaco pendant lequel on conserve la nature et on lui offre de ces propres fruits en guise de remerciement (N=1).

III. Changements dans l'itinéraire religieux suite au déplacement

- *Les déplacés perçoivent-ils des transformations dans leurs itinéraires religieux suite à la violence organisée ?*
 - *Si oui, lesquelles ?*

Les itinéraires religieux des personnes déplacées se trouvent pour la plupart transformés. Le changement le plus récurrent se passe à niveau subjectif et individuel de la religiosité. En fait, un peu plus de la moitié de participants (N=26, 51%) affirme se sentir plus proche de Dieu ou avoir plus de pratiques individuelles, tels que la prière en privé, depuis qu'ils ont été obligés de fuir leur maison. Par ailleurs, pour un peu moins d'un tiers de l'échantillon (N=15, 29%) leur relation à Dieu est restée inchangée. Aucune personne ne manifeste s'être éloignée de Dieu ni avoir vu leur relation à Dieu endommagée suite au déplacement. Un homme parle des changements, liés à la religion, qu'il dit avoir expérimentés depuis le déplacement :

P : Je croyais en Dieu depuis l'âge de 12 ans, j'avais alors cette foi en Dieu, et pratiquement ici à Bogota, depuis qu'on est là, je suis devenu... Avant, là bas [au village], j'avais les moyens et si je trouvais de l'argent, même peu, je buvais de la bière, je faisais la fête. Ici j'ai beaucoup changé.

I : Ah, bon ? Et maintenant vous êtes comment ?

P : Maintenant je suis meilleur, je suis une meilleure personne, je suis un homme d'une grande foi, plus serviteur (sic), aucun vice. J'en remercie Dieu. Peut-être il l'a permis, que j'arrive ici pour avoir ce changement et devenir un serviteur de Dieu.

I : Et c'est quoi qui a produit ce changement chez vous ?

P : Ce changement m'est arrivé... regardez, peut-être les maux... ceux qui ont pensé me faire un mal... c'est devenu un bien, peut-être, pour moi. Parce qu'ici, malgré le fait que la situation ait été difficile, je considère que je suis meilleur. (039)

Un détournement intéressant de leurs itinéraires religieux suite au déplacement consiste à douter de Dieu ou se fâcher contre lui. Il ne s'agit pas d'une transformation durable mais d'un état transitoire de questionnement après lequel ils retournent à l'état initial, c'est-à-dire, de foi. Trois participants rapportent un tel « détournement » dans leurs itinéraires religieux, lors de moments de crise associés à la situation de violence et à leur déplacement :

Dans ces situations où j'ai vécu autant de violence, on se sent acculé, parfois on... enfin, *moi*, cela m'est arrivé de penser que Dieu m'avait oublié, ou que peut-être il n'existait pas. Mais je me reprends et je dis « non, Dieu existe » et je sais qu'il ne m'abandonne pas. (002)

Au-delà de la dimension spirituelle et subjective, le déplacement entraîne, par définition, des changements concrets d'ordre géographique et de réaménagement de vie. Ces changements, aussi abrupts qu'ils le soient, se répercutent aussi sur leur pratiques religieuses, notamment celles à caractère public et collectif impliquant un lieu de culte et une communauté religieuse. En effet, ces pratiques se sont retrouvées modifiées depuis le déplacement pour 12 participants (24%). Sept d'entre eux assistent moins ou plus du tout aux lieux de culte. Les raisons sont diverses : les occupations actuelles d'installation ne leur laissent pas le temps, ils ont peur de sortir de chez eux ou simplement ils ne savent pas où se trouve l'église la plus proche. En revanche, cinq d'entre eux assistent plus souvent aux cérémonies collectives que dans leur lieu d'origine. Les raisons sont : ceux qui sont au chômage ont plus le temps d'assister aux cultes et d'autres, en provenance de la campagne où l'église la plus proche se trouvait à plusieurs heures de marche, voient à Bogota l'opportunité d'y avoir un accès plus facile.

IV. Les rôles de la religion face au déplacement

- *Quelles stratégies de coping religieux mettent en place les déplacés pour faire face à leur situation ?*
- *Quels sont les rôles joués par la religion dans le processus pour faire face à la violence organisée ?*
 - *Quelles sont les dimensions impliquées dans ces rôles ?*

Tel qu'il était attendu, de nombreux rôles de la religion dans le processus pour faire face au déplacement forcé ont été repérés. Les stratégies de coping religieux ont été explorées principalement dans le but de identifier, à partir d'elles, les rôles de la religion. Les stratégies repérées sont d'une grande diversité et leur recensement ici représenterait une longue liste comportant peu d'intérêt ; l'analyse en fonction de rôles nous semble, quant à elle, plus pertinente. Puisque l'objectif principal de cette thèse est l'identification de ces derniers, il a été décidé de ne pas répertorier les stratégies de coping religieux afin de privilégier leur analyse en fonction des rôles de la religion.

Les divers rôles identifiés font preuve d'une grande richesse et variété et sont étroitement liés entre eux. C'est pourquoi l'organisation de ces données s'est avérée une tâche longue et complexe. Dès lors, la « classification » ici présentée peut sembler parfois artificielle, mais elle est d'une grande utilité pour mieux approcher ce sujet complexe. Nous regroupons ainsi les divers rôles de la religion dans cinq grands groupes : a) la religion comme pourvoyeur de sens, b) la religion comme conservateur d'une stabilité, c) la religion comme catalyseur de transformations, d) la religion comme source de soutien social et e) la religion potentiellement nocive.

1. La religion comme pourvoyeur de sens

Pouvoir comprendre ce qui leur arrive, donner un sens à l'absurdité à laquelle ils ont été confrontés et l'intégrer à leurs représentations globales du monde, constitue un besoin primordial pour les personnes victimes de déplacement forcé. Dans ce processus, la religion joue un rôle fondamental. C'est ce qui ressort des récits de la grande majorité de participants (86%, N=44). Cependant, seulement deux d'entre eux ont formulé explicitement ce rôle de la religion dans le processus pour faire face au déplacement.

I : De quelle manière Dieu vous a-t-il aidé ?

P : Et bien, surtout à pouvoir comprendre les choses, à avoir du calme pour vivre ce qu'on vit. (033)

Par ailleurs, cette fonction s'exprime à travers d'autres expressions et ressort dans le discours de diverses manières, souvent moins explicites. Comme dans tout processus de construction de sens, ce rôle de la religion prend plusieurs formes. Nous les avons examinées selon deux critères, à savoir la forme et le contenu des récits. Concernant la forme, nous avons examiné le niveau de structuration du discours. Concernant le contenu, vu la diversité de significations religieuses nous les avons organisées en cinq grands groupes : a) l'idée que l'événement a été écrit dans des textes sacrés ou prédit par des personnes sacrées, b) l'idée que ce qu'ils vivent est une conséquence sacrée d'autres faits, c) l'idée que leur situation est un nouvel événement, occasionné par des êtres divins, d) une difficulté à élaborer un sens, et e) l'idée explicite que le sacré n'a pas de lien avec leur situation. Nous commençons par présenter les résultats sur la forme et ensuite ceux sur le contenu.

Concernant la forme, une partie non négligeable de participants (N=21, 42%), soit la moitié de ceux qui se sont exprimés sur les contenus religieux dans la construction de sens, présente un discours structuré sur la façon dont ils font appel à la religion pour comprendre leur situation. Il s'agit d'énoncés clairs, uniques ou articulés autour d'une idée principale, permettant d'expliquer le lien entre le sacré et leur situation.

Nous présentons l'exemple d'un homme qui frappe par la façon dont il utilise avec souplesse la religion comme système de sens. Il vit amplement cette souplesse et son récit illustre d'une manière très claire la façon dont la religion constitue un système de sens complexe mais surtout flexible et aménageable aux diverses situations en vue de l'adaptation des individus.

P : [...] Donc Dieu est pour moi, en ce moment, la personne avec laquelle je parle ici, qui me comprend, la personne qui, si je n'ai pas assez d'argent pour le ticket de bus, je vais demander au chauffeur « emmenez-moi pour 500 pesos » et s'il me dit oui, là je vois Dieu. Et s'il me dit non, cela ne veut pas dire que Dieu n'est pas là.

I : Ca voudrait dire quoi, alors ?

P : Tout simplement qu'il y a des personnes qui, ce n'est pas qu'ils s'en fichent, c'est qu'ils s'occupent d'autres choses, {qu'ils sont} dans un monde différent du mien, qu'ils ont d'autres préoccupations, d'autres soucis. C'est pour ça qu'on ne doit pas s'habituer à ce que tout le monde nous dise oui.
(051)

Par ailleurs, un nombre à peu près équivalent de participants (N=23, 45%) présente un discours du sens toujours « en construction ». C'est-à-dire, un discours qui reflète un processus actif de quête de sens autour du religieux, qui n'est pas encore résolu. On observe plusieurs idées parfois contradictoires, contradictions dont le sujet ne semble pas toujours avoir conscience. Un bon exemple pour illustrer ceci est celui cité plus haut (voir référence (049), page 81), lorsque nous illustrons les structures polysémiques.

Concernant le contenu nous développons maintenant les diverses manières dont la religion peut influencer la construction de sens.

a. Une prophétie : c'est écrit

Il s'agit d'une idée qui apparaît parfois lorsque la religion fait partie d'un processus de construction de sens. Elle consiste à attribuer les événements à des prédictions qui ont

été annoncées par un être sacré, tel un prophète ou leader religieux, et/ou qui ont été consignées dans les textes sacrés. L'homme n'y est donc pour rien car il est condamné à vivre ce qui a déjà été prévu par le divin. Cette vision déterministe reste cependant plutôt minoritaire par rapport à d'autres (N=10, 20%), laissant la place à d'autres significations religieuses plus créatives. Un jeune homme indigène du nord de la Colombie illustre assez bien cette signification par les prédictions de son arrière grand-père, un *Mamo* (leader religieux) reconnu dans la région :

I : Pourquoi pensez-vous que cela vous est arrivé vous, et non pas quelqu'un d'autre ?

P : Ça devait être comme ça, c'était comme ça dans le monde et nous sommes nés pour ça, n'est-ce pas ? Pour affronter ces choses-là. Il y a plusieurs années, j'avais six ans, mon arrière-grand-père [...] m'a dit : « Un jour, des langoustes vertes viendront tout en tuant les gens ».

I : Des langoustes vertes ?

P : Hm-hm (affirmatif). Des langoustes vertes, et je n'ai pas compris à ce moment. Et là je lui ai dit : « C'est pas possible, des langoustes vertes qui viendront », je ne les appelais pas des langoustes mais des sauterelles, des sauterelles vertes qui tuent les gens. Et moi : « C'est pas possible, une sauterelle, c'est pas possible qu'une sauterelle tue une personne ! », disais-je, « je l'écrase, moi ! ». Quand j'ai vu pour la première fois la guérilla, pour la première fois les autodéfenses, j'ai dit « C'est ça, les langoustes vertes ».

(001)

b. Rentrer dans l'ordre : c'est une conséquence

Cette tendance consiste à percevoir leur situation comme la conséquence d'événements précédents. Il s'agit souvent de mauvais actes commis dans le passé ou alors un maléfice qui se matérialise avec leur déplacement. Selon cette vision, le déplacement constitue la fin d'un processus entamé auparavant. Il devient ainsi l'élément permettant aux choses de rentrer dans l'ordre initial, c'est-à-dire de restituer l'ordre que l'événement condamnable avait perturbé. Dans un cas, le déplacement serait donc la sanction à payer pour avoir commis un acte condamnable, et dans l'autre cas il serait l'accomplissement du maléfice, ce qui permettrait de soulager la tension et de revenir à l'état de « repos » initial. Cette signification est évoquée par huit participants (16%). Voici l'exemple d'un homme qui voit le déplacement comme la conséquence d'un acte qu'il considère incorrect ; le déplacement est alors vécu par lui comme la condamnation d'un mauvais acte, ce qui implique une certaine culpabilité.

I : Pourquoi pensez-vous que cela vous est arrivé ?

P : Ceci m'est arrivé parce qu'on doit payer des causes que l'on doit (sic), quelque chose de mauvais qu'on a fait.

I : Vous pensez que vous êtes en train de payer quelque chose de mauvais que vous aviez fait avant ? Vous pensez à quelque chose en particulier ?

P : Je pense que, par exemple, dans mon cas en tant qu'homme, j'ai eu une liaison avec une fille, innocente [naïve], de famille, et je l'ai trompée, je l'ai laissée enceinte, je n'ai jamais répondu, je l'ai mal traitée... voyons, ce n'est pas correct, tout ça. (039)

Quant aux maléfices, à différence de la représentation du déplacement comme une condamnation, le déplacement n'a pas son origine dans ces propres actes mais dans l'histoire familiale. Cette représentation du déplacement comme étant la conséquence d'un maléfice est donc moins empreinte de culpabilité. Il s'agit de deux histoires de famille assez compliquées, que nous ne pourrions pas exposer ici de manière littérale car elles sont trop longues. Nous les présentons, à la place, à la troisième personne. L'un des cas est celui d'un homme avec une histoire familiale très chargée d'anecdotes impliquant de la sorcellerie. Pour lui, le déplacement a ses origines dans le fait que sa belle-mère, la femme de son père –assassiné–, avec qui il a toujours entretenu des relations difficiles, était l'objet d'un sort jeté par une voisine. Or la belle-mère était protégée contre les maléfices, ce qui a fait que le sort se soit détourné et tombé sur son père, entraînant ainsi son assassinat puis le déplacement de la famille. (048)

Dans le deuxième cas il s'agit d'une malédiction dans la famille d'une participante, qui date de deux générations antérieures : le grand père a tué sa femme à coups de bâton, bâton qu'il avait demandé à son enfant (le père de la participante) de lui passer. La grand-mère, mourante, lance une malédiction sur son fils ayant livré le bâton qui l'a tuée. Alors, la participante voit dans le déplacement l'un des malheurs qui sont survenu dans sa famille à la suite à cette malédiction. (007)

c. Sortir du statu quo : c'est un nouvel événement

Cette forme de signification religieuse est la plus récurrente (N=29, 57%). Elle consiste à voir la situation comme un acte délibéré du divin, généralement de Dieu, parfois du Diable, souvent en vue d'un meilleur avenir. Au contraire de la situation précédente, le déplacement n'est pas une conséquence ni implique la fin d'un processus, mais il se trouve au départ d'un nouveau cycle. Il n'y a pas d'événements passés, liés au sacré, qui auraient pu occasionner le déplacement. C'est, au contraire, un événement qui permet de changer le status quo pour des raisons d'ordre sacré et, surtout, changer l'avenir des participants. Elle apparaît sous trois formes. La première forme veut que le déplacement soit voulu par Dieu pour faire en sorte que les participants soient mieux,

plus en sécurité, ou pour éviter que quelque chose de grave ne leur arrive (N=22, 43%). Nous présentons la vision d'un jeune homme pour qui il est assez clair que l'origine de sa situation vient de Dieu :

I : Pourquoi pensez-vous que cela vous est arrivé ?

P : Les choses de Dieu.

I : Les choses de Dieu ?

P : Il a voulu que cela m'arrive. La *volonté* de Dieu, c'est comme ça que je le vois. [...]

I : Il y a quelque chose de ce qui s'est passé qui soit resté sans explication pour vous ?

P : Non. Comme je vous disais au début, si on parle de ce qui m'est arrivé au village, mh... je pense que c'était parce que Dieu l'a ainsi voulu. Dieu a voulu que cela m'arrive, Dieu a voulu que j'arrive ici, Dieu a voulu que je trouve ce premier travail... Dieu a voulu qu'à travers ce travail je trouve ce deuxième. Et ainsi tout ce qui va m'arriver dorénavant c'est parce que Dieu le veut. Et si c'est de sa volonté que je continue, que je continue ce qu'il veut, et bien je continuerai là. (011)

Un autre homme décrit comment le fait de se trouver déplacé à Bogota fait partie des actions de Dieu pour le sortir d'un lieu dangereux, comme l'était son village d'origine :

I : Et vous pensez que Dieu a eu quelque chose à voir avec ce qui s'est passé ? Qu'il ait voulu que cela arrive, que ce soit pour le bien ou pour le mal ?

P : Pour le bien, pour le bien.

I : La situation de déplacement ?

P : Oui, parce qu'il ne voulait plus que je reste là-bas. Il devait me sauver d'une manière ou d'une autre de cet endroit-là (026)

La deuxième forme, assez ancrée culturellement, est de voir leur situation comme une épreuve de Dieu. Cette signification est évoquée par 12 participants (24%). Cette notion de l'épreuve comporte pour eux un aspect moral, aussi bien dans le sens éthique du terme, que dans le sens de courage nécessaire pour endurer la situation. Certains participants décrivent souvent cette épreuve comme venant de la part de Dieu pour tester leur foi, leurs valeurs et leur loyauté, pour voir si face à l'adversité ils vont renier leur Dieu et, désespérés, déraiser et prendre le « mauvais chemin », s'éloigner de lui. D'autres voient cette épreuve comme un test de Dieu pour mesurer leur capacité à supporter l'adversité.

Voici ce que dit un homme sur son expérience, perçue comme une épreuve de résistance :

P : [...] Et aujourd'hui je vois ceci, tout ce qui m'arrive, ce sont des épreuves, des épreuves de la vie, de Dieu.

I : Votre déplacement forcé, voulez-vous dire ?

P : Oui, je le vois comme une épreuve.

I : De quoi cette épreuve s'agit-il ?

P : Je le vois dans... jusqu'où je serai capable de résister les contretemps que la vie me montre. Jusqu'où j'aurai cette volonté de survivre, de dire « non, je ne ferai pas ça, car il faut que j'aie de l'avant », et en plus il me montre en même temps l'opportunité pour le surmonter. C'est comme ça que je le vois. (033)

Une femme explique sa vision des épreuves de Dieu :

I : Vous pensez que cela aurait pu être une chose de Dieu ?

P : Et bien, je pense que oui, que ce sont des épreuves que Dieu met pour voir comment on réagit... comme beaucoup n'est-ce pas ? Il y en a qui en finissent avec leurs jours, d'autres renient... bon, tant de choses. (029)

Ou encore un autre homme pour qui Dieu veut, par cette épreuve, lui apprendre à supporter des moments difficiles aussi.

I : Comment vous expliquez-vous que ceci ait pu vous arriver ?

P : Ce que je te disais il y a un moment : ces situations ce sont des épreuves que Dieu nous met.

I : Comment ça ?

P : Et bien si vous avez peut-être eu de bons moments, alors vous devez aussi vous habituer à confronter des moments difficiles, savoir comment les supporter, savoir comment les endurer. (045)

Enfin, la troisième forme, moins récurrente (N=4, 8%) et un peu liée à la précédente, conçoit leur situation comme un acte délibéré du diable, que Dieu n'empêche pas, ce qui lui permet d'observer, puis tester. Une femme arrive à la conclusion que c'est le Diable qui a dû faire rentrer son agresseur dans sa vie :

P : [...] Enfin, je dis que quand une personne apparaît dans le chemin d'une autre pour lui faire du bien, c'est mon Dieu qui l'a mise sur son chemin.

I : Mh... (compréhension).

P : Et celle-là [son agresseur] je ne sais pas qui l'a mise, peut-être le « cornu » [rire] (036)

Pour une autre femme l'origine des épreuves ne semble pas assez claire et fait converger les actions (et les omissions) de Dieu et celles du Diable dans la même notion. Il s'agit de la même femme citée plus haut s'exprimant sur sa vision des épreuves de Dieu

I : Et pourquoi Dieu vous met en épreuve ?

P : Je ne sais pas, on dit que ce sont des épreuves que Dieu nous met pour voir... comme Job dans la Bible [...]. Parce que c'était des épreuves du Diable qui pariait qu'il allait le faire succomber

I : Alors, ce sont des épreuves de Dieu ou du Diable ?

P : Non, pas de Dieu. Dieu laisse que les choses arrivent. Tout ça, c'est le Diable qui le fait, mais Dieu permet que ces choses arrivent pour voir comment on réagit. (029)

d. Difficulté à élaborer un sens

Certains participants (N=20, 40%) expriment leur difficulté à comprendre leur situation d'une manière liée au sacré. La moitié d'entre eux (N=10, 20%) hésitent face à l'hypothèse du religieux. La plupart de ces participants fait partie aussi de ceux pour qui le sens attribué à leur déplacement est toujours « en construction », toujours au milieu d'un processus actif de quête. Quatre de ces personnes arrivent à identifier le point de rupture de sens. Ils ont de la difficulté à comprendre que quelque chose d'aussi violent arrive de la part du divin alors qu'ils avaient l'impression de ne l'avoir pas transgressé. Une femme illustre assez bien ce sentiment :

I : Et vous pensez que ce qui vous est arrivé aurait pu avoir quelque chose à voir avec Dieu ?

P : Et bien... non... c'est ça que je ne comprends pas, parce dans la Bible c'est marqué « bienheureux ceux qui vivent à la campagne ». Enfin, peut-être ce déplacement ce n'est que pour un temps court pendant que la guerre passe là-bas. Mais je me dis que *peut-être* nous pourrions y retourner un jour, parce que dans la Bible il est marqué « bienheureux ce qui vivent à la campagne » et « malheur à ceux qui vivent dans les grandes villes »

I : Et pourquoi Dieu aurait voulu faire quelque chose comme ça, de vous faire venir ici ?

P : Et bien, de toute façon, c'est ça que je ne comprends pas. Je pense qu'on... enfin, en ce qui me concerne, je pense comme ça, je ne sais qu'est-ce qui se passe avec ça, pourquoi... pourquoi ceci nous est arrivé ? (022)

Les paroles d'une autre femme reflètent aussi cette difficulté à articuler les significations religieuses autour de son déplacement, tout en identifiant le point de rupture : lorsqu'on lui demande son avis sur les facultés punitives de Dieu, elle associe

spontanément cette idée de punition à sa situation de déplacement, mais en même temps elle ne considère pas mériter de punition. Cette rupture la laisse dans un sentiment d'incompréhension.

I : Et Dieu, punit-il?

P : Je ne sais pas, je ne sais pas, parce que alors qu'est-ce qu'il est en train de me faire payer si j'ai souffert toute ma vie ? (rire).

I : Parce que vous pensez que ceci aurait pu être une punition ou quoi?

P : Je ne sais pas, je ne sais pas, je ne sais pas pourquoi les choses arrivent.

I : Mh... et, par exemple, pensez-vous que Dieu aurait pu avoir quelque chose à voir avec ces choses difficiles que vous avez vécues ?

P : Je ne pense pas à ça, car je ne lui trouve pas d'explication

I : Mh... (affirmatif)

P : Je préfère ne pas y penser, je ne lui trouve pas d'explication. (036)

Le sens « par procuration »

Une forme très particulière de résoudre cette incohérence, et de mettre ensemble les éléments de cette rupture, est celle du sens « par procuration ». Elle n'est pas aussi répandue (N=14, 27%) qu'intéressante. Elle attire fortement notre attention par sa souplesse. Elle consiste à adapter l'incompréhension de l'absurde au système de sens religieux basé sur la bienveillance de Dieu. Face à de nombreux questionnements existentiels non résolus sur leur situation, la personne est incapable d'organiser une structure de sens suffisamment articulée pour être acceptée, alors elle se repose sur ceux qui connaissent la réponse. Cette stratégie permet d'accepter l'absurde sans le comprendre, en étant convaincu qu'il existe une explication pour cela, à laquelle ils n'ont pas accès. Le fait de savoir que cette explication existe, même s'ils n'y ont pas accès, s'avère rassurant pour eux. Et c'est d'autant plus rassurant que l'on fait confiance au soi-disant connaisseur : neuf de ces participants (18%) affirment que c'est Dieu qui connaît ces raisons. Les cinq autres (10%) se reposent sur les explications données par les leaders religieux et les autres membres de l'église.

Une femme explique comment elle se repose sur les explications religieuses de ses proches sur l'assassinat de son mari, pour mieux accepter sa mort.

I : Pour revenir sur la situation de violence, vous pensez que Dieu aurait pu avoir quelque chose à voir avec ce qui s'est passé ?

P : Ehhh... oui, j'ai... je l'ai pensé et on me le disait. [On me disait] que s'il est arrivé jusqu'à là c'est parce que Dieu a voulu qu'il arrive jusqu'à... qu'il avait déjà accompli... que plus tard il aurait subi je ne sais plus quelle

souffrance, parce que moi, comme je vous disais, quand il a commencé à faire de la politique je craignais plutôt qu'il aille en prison ou... [...] un kidnapping. [...] Alors c'est ce qu'on m'a dit : si mon Dieu a voulu que les choses s'arrêtent là, c'est parce qu'il l'a voulu et maintenant il faut que j'aie de la *fortaleza*. [...] Et je pense à ça en ce moment. Et on me le dit, on me dit « tranquille, regarde, si mon Dieu a voulu que ça s'arrête là, c'est pour une raison ». C'est ce qu'on me dit, et ça m'apaise. (043)

Une femme demande au prêtre une explication sur pourquoi elle a vécu tant de malheur, il lui explique qu'il s'agit d'une épreuve de Dieu et elle se dit rassurée par ses explications. Au cours de l'entretien on l'interroge sur ces explications et voici ce qu'elle rapporte :

I : Pour revenir au sujet de l'épreuve, vous sentez alors que ces choses-là ont été des épreuves ?

P : Oui, ce sont des épreuves, oui.

I : Et en quoi ça consiste, les épreuves ? C'est une épreuve de quoi ou pour quoi ?

P : C'est pour voir si on arrive à... à avoir comme cette... selon ce que je comprends, selon ce que j'ai compris du prêtre, du prêtre C., que ces épreuves, Dieu les envoie, qu'il y avait des personnes qui ne... qui ne... comment on dit déjà ?

I : Ne réussissaient pas ?

P : C'est ça, qu'ils ne réussissaient pas, et qu'ils allaient jusqu'au suicide. Empoisonnés, avec une arme...

I : Mais c'est une épreuve pour quoi faire ? Que veut Dieu avec ces épreuves ?

P : Que veut-il avec ces épreuves ? Et bien, pour... pour que... aïe, je ne me souviens pas ce qui m'a dit le prêtre, je ne me rappelle pas en ce moment. Pour que l'on soit... comme... comme... comme plus proche de lui, se rapprocher de lui, connaître Dieu plus à fond.

I : Mh... (compréhension).

P : Parce que, selon ce que je comprends, ces personnes qui sont arrivées jusqu'au suicide c'est parce qu'elles n'ont pas cru en lui. Vous comprenez ? C'est ce que je comprends. (005)

e. Non, Dieu n'a rien à voir

Enfin, une moindre partie de participants (N=9, 18%) estiment explicitement que Dieu n'a rien à voir avec ce qu'ils vivent car Dieu est un être bienfaisant qui ne ferait pas que quelqu'un vive une situation pareille.

I : Maintenant que vous parlez de Dieu, vous croyez que Dieu aurait pu avoir quelque chose à voir, pour le bien ou pour le mal, avec le fait que ces choses arrivent ?

P : Nooon ! Non. Dieu ne nous envoie jamais des choses mauvaises ni... plutôt les bonnes, oui. Les choses mauvaises devaient arriver et je suis sûr que Dieu n'est pas impliqué dans les problèmes mauvais que j'ai eu. (002)

2. La religion comme conservateur d'une stabilité

Les résultats montrent que la religion joue un rôle important dans le maintien d'une certaine stabilité, qu'elle soit psychologique ou d'ordre social. Face à l'altération de cette stabilité occasionnée par le déplacement, les individus essayent de rétablir le statu quo. Nous avons identifié trois biais par lesquels la religion peut favoriser ce processus : a) par la génération et la régulation des émotions, b) par l'autocensure et l'autocontrôle, et c) par le pardon

a. Génération et régulation des émotions

Dans le processus pour faire face au déplacement forcé la religion joue un rôle important dans la génération et la régulation des émotions. Non seulement elle éveille des émotions agréables, mais elle transforme les émotions désagréables aussi. Dans une situation d'extrême incertitude, d'insécurité et de précarité, comme celle qu'ils vivent, il est intéressant de constater que près de deux tiers des participants (N=31, 61%) estiment que leur expérience religieuse leur apporte des sensations apaisantes, telles que la tranquillité et la paix. D'autres sensations évoquées dans ce sens sont : le calme, la relaxation, la patience, l'harmonie et l'équilibre.

I : Qu'est-ce que vous ressentez quand vous parlez avec Dieu?

P : Non, cette paix, cette tranquillité. C'est quelque chose que... c'est quelque chose de beau, c'est quelque chose qui... qui est... comme... elle rend fort, on sent comme un soulagement, n'est-ce pas ? Cette paix, cette tranquillité. C'est quelque chose... c'est quelque chose vraiment... très beau. Sentir que... enfin, on sent que... enfin, on parle avec lui, on dialogue vraiment avec lui, et à ce moment on ressent tellement de choses tellement belles que n'importe qui penserait qu'on est bête. (049)

Un autre type d'émotions agréables évoquées concerne des sensations autour de la joie, la félicité, la jouissance ou alors « une grande émotion », lors de leurs expériences religieuses. Ces émotions ont été rapportées par une vingtaine de participants (39%). Elles arrivent souvent lors de leur prières ou des moments de recueillement. Une femme compare la joie qu'elle ressent à celle qu'elle peut vivre le jour de son anniversaire :

I: Et qu'est-ce que vous ressentez quand vous le faites [la prière à l'église] ?
P: Une joie, on peut y arriver triste mais on en sort content. C'est comme le jour de son anniversaire, c'est comme ça : on est content et tous les amis viennent pour nous féliciter. C'est comme ça qu'on se sent : content, joyeux.
(023)

Par ailleurs, une quinzaine de participants (29%) affirme ressentir du soulagement lors de leurs expériences religieuses, face au déplacement. Lors de leurs prières, cérémonies collectives ou des conversations avec des leaders religieux, ils se déchargent en confiant leurs peines à Dieu ou aux leaders, ce qui leur permet d'évacuer leur détresse et, enfin, ressentir du soulagement. Une jeune femme explique cette sensation en comparant le soulagement apporté par la prière avec celui d'un médicament pour la douleur.

I: Qu'est-ce que tu ressens quand tu communiques avec Lui [Dieu] ou quand tu pries ou quand tu vas à l'église ?
P: Et bien, franchement, quand on prie, quand on ressent l'envie de prier ou de remercier Dieu c'est parce qu'on veut se sentir soulagé, ou alors bien. C'est comme quand on a mal à la tête et qu'ensuite on prend un cachet, quelque chose comme ça. Alors on prie avec Lui (sic) pour lui demander pardon pour des choses, disons, dans mon cas, pour la rage, pour cette rage que parfois je ressens. (006)

De plus, environ un tiers des participants (N=16, 31%), estiment que la religion leur apporte de l'espoir. C'est d'ailleurs ce que les deux informants clés, considèrent être l'apport essentiel de la religion aux personnes déplacées dans leur processus d'adaptation. L'un d'entre eux explique comment l'espoir est associé à la notion religieuse de transcendance, ce qui leur permet d'avoir une perspective plus large de la situation. En ne se centrant pas sur l'immédiat et le matériel, ils peuvent, selon lui, récupérer leur dignité humaine et changer ainsi leur situation par eux-mêmes.

I: Lequel pensez-vous être le plus important des apports de la religion aux personnes victimes de la violence politique ici ?
P: A mon avis, l'espoir. Je pense qu'il y a quelque chose dans le phénomène religieux qui est la transcendance, et c'est de savoir que malgré le fait que ça se passe mal, que les puissants triomphent, qu'on les a dépouillés de leurs terrains, qu'on ne les leur rend pas... face à ces situations, si on en fait une lecture seulement matérielle, eh bien, on finit frustré et aux portes du suicide. Mais avec une expérience de foi on commence à apprécier les petites choses, [par exemple] « nous sommes aujourd'hui sur place en train de nous battre », « on les a embêté aujourd'hui », apprécier les petites choses depuis une perspective beaucoup plus large. Il s'agit de récupérer la dignité humaine, de savoir que [même] opprimés, menacés, déplacés, il y a de la dignité, et c'est ça que le phénomène religieux apporte.

I: Espoir dans le sens que les choses peuvent changer ?
P: Que *nous* pouvons les changer. (IC01)

L'espoir est souvent associé à d'autres sensations telles que l'optimisme, la foi, la force et la confiance en soi. C'est un ensemble d'émotions qui, en plus d'être agréable, comporte aussi une certaine visibilité vers l'avenir et favorise le fait de s'y projeter. Il leur permet de voir leur situation actuelle comme une transition, un moment à travers lequel ils vont passer pour se retrouver plus tard dans une meilleure situation. Une jeune mère de famille dans une situation de précarité importante, décrit comment l'espoir lui permet, à elle et à ses enfants, de calmer leurs envies présentes et de gagner en patience à l'idée de pouvoir les obtenir un jour dans l'avenir.

I : Quand vous priez, qu'est-ce que vous ressentez ?

P : Je ressens de la tranquillité, de la compagnie et de l'espoir.

I : De l'espoir ?

P : Oui. Moi, par exemple, je dis à mes enfants qu'ils... par exemple, ils sont pris par l'envie de quelque chose, comme nous tous, on peut tous être pris par l'envie de quelque chose, et on voit des choses par ci par là qu'on voudrait avoir. Je leur dis : « ne vous accrochez pas à ça, un jour on pourra l'avoir, *un* jour. De toutes façons, nous sommes dans ce monde et, du moment que nous soyons en vie on pourra toujours l'avoir, donc ne vous accrochez pas à ça » (020)

À la notion de transcendance dans l'espoir s'ajoute la flexibilité de la religion en tant que système de sens, élargissant ainsi le champ d'action de celle-ci. Les gens peuvent alors être rassurés car si leur situation ne s'est pas améliorée dans cette vie, ils pensent qu'elle le fera certainement dans « l'autre », après leur mort. Voici ce que le deuxième informant clé, tenant une approche plus spirituelle et moins politique que le premier, dit sur la manière dont la religion apporte de l'espoir aux déplacés ; il signale la difficulté qu'il rencontre en tant que prêtre, à les reconforter par rapport à une amélioration de leurs conditions de vie dans « cette » vie, vu les circonstances actuelles du pays.

I : Qu'est-ce que la religion leur apporte [aux déplacés] ?

P : Ce qu'elle leur apporte c'est l'espoir.

I : De quelle manière ?

P : Eh bien, nous pensons qu'au-delà de la vie, au-delà de cette vie, il y a quelque chose, hm (affirmatif). [...] [Nous pensons] qu'il y a, au-delà, quelque chose qui nous attend. C'est ça, l'espoir qu'on offre. Si je leur dit que plus tard ils vont avoir de meilleures conditions de vie ce serait de jouer avec leur foi. Oui, on ne peut pas jouer avec la foi des gens et leur promettre des choses matérielles qui ne vont probablement jamais arriver, notamment dans un pays comme le notre où il y a autant d'inégalités. (IC02)

En plus de provoquer des émotions agréables, l'un des rôles principaux de la religion dans ce processus, rapporté par un tiers des participants (N=17, 33%), est de diminuer voire de faire disparaître certaines émotions désagréables. Il s'agit souvent de faire passer la tristesse, l'angoisse, la colère et la rancœur contre leurs agresseurs. Un homme décrit comment Dieu l'aide à apaiser sa colère.

I : Mais de quelle manière Dieu vous aide à pardonner ?

P : Et bien, Dieu est dans moi et si, par exemple, j'ai une grosse colère, je lui dis : « Mon Dieu, aide-moi ! Calme-moi cette colère ! Calme-moi cette colère, Seigneur, en Ton nom (sic), aide-moi à calmer cette colère, je voudrais pardonner pour être pardonné ». Et tout à coup la colère s'apaise et la personne continue à être mon ami. (004)

En revanche, quelques uns des participants (N=8, 16%) ont manifesté avoir eu des émotions négatives vis-à-vis de la religion ou lors de leurs pratiques religieuses (i.e. lorsqu'ils font leur prière). Dans six de ces cas ces émotions désagréables sont liées aux faits religieux, et les deux autres concernent des moments de mélancolie liée à leur situation mais qui émerge lors du moment de recueillement. Parmi les faits religieux en lien avec leur détresse il y a le fait de se fâcher contre Dieu, la crainte de Dieu, et des émotions telles que le repentir et la culpabilité.

P : [Quand je prie] Ça me fait ressentir la joie, j'ai envie de pleurer, parfois j'ai de la tristesse, ça fait peur aussi parce que la Bible dit beaucoup de choses, et bien, je suis trop peureuse.

I : Et quel type de choses de la Bible vous font peur ?

P : Qu'on va se manger les uns aux autres.

I : La Bible dit ça ?

P : Oui. Elle dit tellement de choses que, aïe, mon Dieu béni, mh ! ça me fait peur. (019)

D'un point de vue phénoménologique, il est intéressant de noter qu'une quinzaine de participants (N=15, 29%) a exprimé une difficulté à définir les émotions qu'ils ressentent par rapport à leur expérience religieuse dans ce contexte de déplacement. Ils ont donc recours à des images ou à la description de sensations corporelles pour mieux l'illustrer. Par exemple : « une chaleur dans tout le corps » (009), un « froid qui descend » (048), se sentir « dans l'air » ou sentir qu'on « s'élève » (016), ou encore « comme une bonne douche », tel que décrit par deux des participants. La plus récurrente de ses sensations est l'envie de pleurer (N=7, 14%) ; cette sensation est évoquée par les participants dans une tentative de décrire ce qu'ils ressentent sans toutefois réussir à identifier l'émotion liée à ces pleurs. Une participante a même pleuré pendant l'entretien en parlant de Dieu, expliquant qu'elle ressentait une « émotion immense » lorsqu'elle parlait des faits religieux. Nous illustrons ici cette manière d'exprimer leur ressenti par

les paroles d'une autre femme, qui décrit ce qu'elle ressent lorsqu'elle communique avec Dieu par cette envie de pleurer, et ce sans vraiment identifier la nature de l'émotion associée.

I : Qu'est-ce que vous ressentez encore [quand vous parlez avec Dieu] ?

P : On commence à sentir que ce cœur, aussi dur qu'il soit... on commence à sentir comme si... comme si... enfin, il y a quelque chose de si beau dans sa vie que... que ça nous fait pleurer. (035)

Enfin, cinq personnes (10%) décrivent une sensation de transformation suite à des pratiques religieuses, ils affirment avoir l'impression de devenir de nouvelles personnes après leur prière ou des cérémonies. Voici les paroles d'une femme, qui décrit comment la prière transforme son être non seulement au niveau spirituel mais aussi physique, allant jusqu'à l'étonnement de ses propres sensations et de sa propre perception d'elle-même ; elle utilise des propos qui feraient penser à un épisode dissociatif de dépersonnalisation.

I : Qu'est-ce que vous ressentez quand vous priez ?

P : Quand je prie, je ressens comme un soulagement dans le corps, je me détends, je me sens bien, je ne sais pas, je me sens comme une autre, n'est-ce pas ? C'est comme quand quelqu'un me fait rire et je me sens comme... comme si mon corps n'était plus... je suis déjà une autre, je ressens une joie, une... vous comprenez ? Une personne qui me parle, qui me dit des choses, comme ça.

I : Mh (affirmatif).

P : Je me sens plus détendue, n'est-ce pas ? Parce que je souffre de beaucoup de douleurs au niveau du cou et [mot inaudible] plus détendue. Oui, je me sens comme une autre personne, je ne me sens plus la même, non, une autre.

I : Et cette autre, elle est comment ?

P : Et bien cette autre serait comme... comment je peux vous dire ? Mais aïe, mon Dieu ! Est-ce que je suis moi-même ou pas ? Alors moi, je me pose cette question, et en fait je me sens bien, je n'ai mal nulle part, je sens mon corps... parfois je n'ai même pas mal au côlon, j'ai souvent mal derrière... et parfois je n'ai mal nulle part, je me sens plus détendue du corps, n'est-ce pas ? Je dis « aïe, mon Dieu, merci Dieu j'ai déjà... » je me sens déjà comme une autre personne, comme si ce n'était pas la même [son prénom] mais une autre, n'est-ce pas ? Je ressens parfois, n'est-ce pas ? comme si cette autre personne avait un autre esprit. Une autre entrée (sic) plus joyeuse, plus tranquille, plus joyeuse (sic), avec plus de... un autre esprit, et tout ça. (046)

b. Régulation de la conduite sociale par l'autocensure et l'autocontrôle

La religion joue un rôle important dans l'autocensure, l'autocontrôle et les valeurs. Cette fonction s'exprime chez la moitié des participants (N=25, 49%). Cependant, elle ne s'exprime pas souvent d'une manière directe, mais elle se rend évidente lorsque la

question sur le rôle perçu de Dieu est posée de manière inverse, c'est-à-dire en leur demandant de se projeter dans le cas de figure où les rôles perçus de Dieu n'avaient pas eu lieu. Certains participants (N=10, 20%) décrivent cette fonction sous la forme de la « crainte de Dieu », crainte ressentie à l'idée d'un être supérieur qui « nous regarde constamment » et qui serait donc au courant des mauvais actes commis. Ces mauvais actes entraînent les punitions respectives, elles aussi fortement craintes. Voici le récit d'un homme qui explique comment l'idée de Dieu remplit cette fonction d'autocontrôle :

Ce qui se passe c'est que nous avons à côté un ennemi qui s'appelle Satan et c'est lui qui dit « viens ici, toi, tu ne pars pas » et nous présente des choses plus belles et fait en sorte qu'on les voie. Alors mon Dieu, qu'est-ce qu'il fait ? : « voyons ce que tu fais, vas-tu aimer la beauté ? », car nous nous sommes toujours laissés entraîner par les beautés [...]. Avec ces circonstances Satan nous désespère, nous bourre la tête avec « vas-y, fais ci, vas-y, fais ça ». Mais si on croit en Dieu on sait que Dieu est en train de contrôler là un peu : « ceci ne se fait pas, ceci tu as le droit de le faire ».

(033)

Une femme illustre aussi ce rôle, ainsi que sa conception de la crainte de Dieu et de ses punitions. Elle décrit assez bien l'introjection de ces préceptes religieux.

La crainte de Dieu c'est comme... c'est comme cette capacité à s'abstenir de faire ce qui est mauvais. Par exemple, comment puis-je vous dire? ... J'ai dans ma tête, disons... l'argent, disons, c'est très tentant, c'est un exemple. Et si on nous le laisse là, facile [à portée de la main], dans un moment où on en a besoin, et bien, peut-être c'est une tentation terrible. Alors on se dit « non, non, ceci n'est pas bien ». Enfin, c'est une crainte de le prendre... je ne pense pas « je vais aller en prison », « ouh ! on va me tuer » ou « on va me frapper », mais : « le seigneur va me punir ». Je prends aujourd'hui, disons, mille pesos et demain je vais en perdre trois mille. C'est un exemple. Enfin, c'est cette crainte de ce que... de la conscience quand on va faire des choses mauvaises. C'est tout. (020)

La manière la plus récurrente avec laquelle cette fonction s'exprime est en empêchant le passage à l'acte. Environ une vingtaine de personnes (N=19, 37%) assurent que sans la présence perçue de Dieu ils seraient passés à l'acte, et ce de diverses manières. Huit d'entre eux (16%) évoquent des pulsions autoagressives et hétéro-agressives ajoutant que si Dieu ne les avait pas accompagnés pendant cette épreuve, ils se seraient soit suicidés, soit vengé contre leurs agresseurs ou se seraient défoulés contre quelqu'un. Quatre participants (8%) affirment que, face à leur situation de précarité ils auraient commis des vols pour subvenir à leurs besoins primaires. Deux personnes disent qu'ils seraient partis rejoindre des groupes armés, et une jeune femme affirme qu'elle aurait cédé à la tentation de se prostituer pour avoir un peu d'argent.

Par ailleurs, huit participants racontent comment la religion, dans cette situation du déplacement, les a empêchés de tomber dans des comportements addictifs ou socialement perçus comme peu pieux, tels que l'alcool, les drogues, la cigarette, la fête, ainsi que le fait de sortir avec plusieurs femmes pour les hommes. Enfin, une femme évoque l'importance des valeurs liées à la religion, tels que la compréhension, le dialogue (en contraste avec le passage à l'acte) et l'union familiale.

Plusieurs exemples illustrent cette fonction et ses diverses manifestations. Une jeune femme, dont le mari avait été assassiné sous ses yeux, a dû fuir avec ses enfants ; n'ayant pas travaillé dans le passé elle a rencontré de grandes difficultés pour subvenir aux besoins de sa famille et un sentiment important de vulnérabilité. Elle a donc considéré la possibilité d'en finir avec sa vie, ainsi qu'avec celle de ses enfants. Elle explique comment elle estime que Dieu l'a fait changer d'avis :

P : Quand mon mari est mort j'ai aussi pensé que... c'était la fin, que nous allions tous mourir, de faim et de tout, du soleil, de la pluie, tout pouvait nous tuer. Ou alors que je prendrais mes enfants et qu'on se jetterait tous du dixième étage, je pensais beaucoup de choses mauvaises.

I : Ca vous a traversé l'esprit ?

P : Oui, bien sûr, et Dieu m'a toujours donné une lumière pour continuer de l'avant. S'il m'avait tourné le dos j'aurais peut-être fait ça pour de vrai, parce que, désespérée comme j'étais... je ne sais pas, parfois on se dit des choses qu'on ne penserait pas lorsqu'on est dans un état normal. Enfin, je me dis maintenant « qu'est-ce que... ? », on ne... franchement on pense beaucoup de choses, s'arrêter d'exister, mais maintenant je dis que le Seigneur me donne toujours une lumière, pour me montrer qu'Il est là. (006)

Une femme plus âgée explique la façon dont elle aurait vengé la mort de son mari, également assassiné, si elle avait été loin de Dieu. Elle explique ensuite comment, en revanche, son fils, qui n'est pas pratiquant, a essayé de se venger et comment elle utilise l'argument de la justice divine pour le dissuader.

I : Dites-moi, comment croyez-vous que vous seriez aujourd'hui si Dieu n'avait pas été là avec vous ?

P : Tout d'abord... je dis qu'on se serait vengé plusieurs fois, contre des personnes que nous... parce que pour que ces gens-là arrivent à faire ça avec mon mari c'est parce qu'une *autre* personne est allée raconter.

I : Parce que cette autre personne a dit des choses sur votre mari ?

P : C'est ça, quelqu'un a dit qu'il était un collaborateur. Alors ce quelqu'un on savait qui il était, n'est-ce pas ? Alors nous, je me dis que loin de Dieu [...] nous aurions pris vengeance contre ces personnes, vous voyez ?... Mon fils, il l'a essayé, parce que lui, il n'est jamais allé à une église chrétienne et... il a essayé. Il dédiait des journées, sans que je le sache, il dédiait des journées entières à guetter ces gens [...]. Jusqu'à ce qu'un jour il s'est lâché

et il me l'a dit. Je lui ai dit « non, ne fais pas ça, laisse ces choses dans les mains de Dieu, Il est le seul qui fasse justice, et c'est lui le seul qui a le pouvoir et tout pour... pour faire la justice. Laisse ces choses à Dieu ».
(029)

Une autre femme raconte comment elle aurait eu recours au vol lors de moments extrêmes où le manque devenait oppressant , et comment Dieu la sort de cet état d'esprit :

I : Comment imaginez-vous que vous seriez aujourd'hui si Dieu n'avait pas été avec vous dans cette situation ?

P : [...] Je serais en train de penser à d'autres choses, en faisant de mauvaises choses, n'est-ce pas ?

I : Comme quoi ?

P : Comme de mauvaises choses que, c'est-à-dire, on... et bien, grâce à Dieu je n'en suis jamais arrivée là.

I : Mh...

P : On, en voyant que... si on a faim, on va piquer les choses des autres... Voler aux personnes... piquer ce qu'ils ont.

I : Mh...

P : Et bien, seulement on s'accroche à Dieu et Dieu nous sort de tout ce... de tous ces maux. (046)

Une jeune mère célibataire, qui a dû se déplacer enceinte et dans une précarité économique et sociale sévère, raconte comment, grâce à Dieu, elle a été capable de ne pas céder aux propositions d'argent facile, qui auraient pu l'emmener en prison :

I : Comment vous imaginez que vous seriez aujourd'hui si Dieu n'avait pas été à vos côtés lors de ce processus ?

P : Et bien... je ne serais pas en train de faire des choses bonnes.

I : Non ?

P : Je me serais [mot inaudible] par des gens méchants, je me serais laissée entraîner par des gens... ambitieux.

I : Qu'est-ce que vous seriez en train de faire ?

P : J' imagine... non... je serais même en prison, moi.

I : Ah, bon ? Et pourquoi ?

P : Mh... enfin, si je m'étais laissée entraîner par ces gens là qui... sont des mauvaises influences.

I : Il y avait des gens, autour de vous, qui vous demandaient de faire des choses mauvaises ?

P : Mh (affirmatif). Par exemple que je me prostitue, car c'est ça qui donne le plus d'argent, que je vole... et moi enceinte. [...] Un monsieur m'a proposé de coucher avec lui, et qu'il me donnerait 90.000 pesos. (014)

Le récit d'un homme illustre comment la présence perçue de Dieu lui a permis de ne pas sombrer dans l'alcool de manière abusive pour soulager sa détresse.

I : Qu'est-ce que vous en pensez, vous seriez comment maintenant ? Ou qu'est-ce que vous pensez qu'il serait arrivé si Dieu n'avait pas été là dans cette situation ?

P : Et bien, je ne sais pas, moi, enfin, je pense que... que je serais en train de traîner quelque part, ivre, malmené... Parce qu'au chômage, dans une mauvaise situation économique, sans rien... non, enfin, qu'est-ce qu'on fait d'autre ? Il y a des gens qui... qui se laissent aller par la peine et commencent à boire, et... parce que... en buvant, disent-ils, on « noie ses peines », et moi, je pense que ce n'est pas comme ça. (042)

D'un point de vue phénoménologique, un homme décrit la culpabilité suite à ses mauvais actes en termes de coup de fouet. Lors d'une rencontre d'étude de la Bible, le leader religieux lit un texte et demande aux gens présents de réfléchir sur la correspondance de celui-ci avec leurs vies. Le participant décrit comment il ressentait ces énoncés comme des coups de fouet, car il se rendait compte que sa propre vie était éloignée de Dieu et se trouvait dans le péché. Cette épisode signe le point de départ de sa conversion religieuse.

[...] Et donc c'était comme si tout le temps on me disait : « tiens ! », c'était comme des coups de fouet. Enfin, comme si on était en train de me fouetter tout le temps, eh... je ne sais pas, j'ai toujours prié la Sainte Trinité, je fermais mes yeux et je me mettais à prier Dieu qu'il me pardonne pour tout le mal que j'ai fait, pour tout le mal, les mauvaises choses, et il arrive un point où les larmes tombent... on ne sent pas qu'on est en train de pleurer, mais on est en train de pleurer. (025)

c. Le pardon

Le troisième moyen par lequel la religion peut aider à rétablir la stabilité altérée par le déplacement, est le pardon. Au total 18 participants (35%) ont évoqué le sujet du pardon. Neuf d'entre eux (18%) l'ont mentionné par rapport au déplacement, dont huit (16%) affirment avoir, au moins « partiellement », pardonné leurs agresseurs.

Concernant le rôle de la religion dans le pardon, un tiers des participants (N=17, 33%) affirment que la religion les aide à pardonner, et ce par les croyances, les valeurs religieuses, l'action directe de Dieu ou par l'intermédiaire des autres membres de l'église. Deux tendances principales sont particulièrement observées. La première consiste à acquérir, à travers la religion, la capacité de pardonner par soi-même (N=9, 18%). Il ne s'agit pas d'un phénomène qui a lieu à l'extérieur des gens, mais d'une

compétence que la religion fait développer en eux ; elle les rend des agents actifs, capables de pardonner par eux-mêmes. Selon les participants cette capacité de pardonner peut s'acquérir de diverses manières : par la présence de Dieu en eux (« Dieu est dans mon coeur »), par une action de Dieu ayant pour but de les dissuader de se venger, par les enseignements, les conseils ou le soutien reçus à l'église par le clergé ou par les autres membres, mais aussi en priant Dieu de les aider à pardonner,

Voici le récit d'une femme pour qui la religion a plusieurs de ces rôles dans le processus de pardonner les assassins de son mari. D'un côté, la dimension spirituelle de sa foi et la présence perçue de Dieu en elle lui donnent la sensation de l'aider à pardonner ; et d'un autre, le rôle de la communauté religieuse qui l'entoure, par les enseignements sur le pardon et sur la justice de Dieu, ainsi qu'en contenant sa colère et en l'incitant à la transformer par la prière collective.

P : [...] Et donc c'est à cette période qu'on l'a tué [mon mari]. J'étais dans une église chrétienne. Ça aide beaucoup, parce qu'ils nous apprennent à pardonner et à tout ça. Et je suis de ces personnes qui... ce qu'on m'apprend, je le capte. Et ils nous font voir que c'est Dieu qui fait la justice, et c'est vrai.

[...] I : De quelle manière [la religion] vous aide[t-elle] à pardonner ?

P : Je pense que c'est la foi en Dieu, l'amour que j'ai pour lui. [Le fait] qu'il soit un Dieu vivant qui existe et qui est en nous. Ça m'a énormément aidé et à l'époque quand on a tué mon mari les frères [de l'église] qui étaient avec moi, ils ont été top. [...] Quand j'ai reçu l'appel m'annonçant sa mort, j'ai dit « les enfoirés ! ». Et l'un d'entre eux : « X, ne dis pas ça, s'il te plaît, ne dis pas ces choses là. Allons plutôt prier ensemble ». Et ça me calmait, mon Dieu, ça me calmait. (029)

La deuxième tendance, comme dans la construction de sens, consiste à laisser la tâche à Dieu (N=15, 29%). On observe aussi un pardon « par procuration », exécuté par Dieu à la place des hommes. Dans cette tendance il est souvent observé une confusion entre les notions de pardon, punition, voire parfois de vengeance. Lorsqu'ils décident de laisser Dieu « s'en occuper » souvent on peut pressentir des fantasmes de vengeance, qu'ils subliment parfois en ajoutant « peut-être Dieu le pardonnera, mais c'est à lui de juger »

Voici le récit d'une autre femme dont le mari a également été assassiné. Elle exprime son envie de ne plus rien savoir de l'enquête et de laisser l'affaire dans le domaine de Dieu, qui pourra juger ensuite si le coupable sera pardonné ou puni.

Je me dis : « bon, [l'assassin de mon mari] doit savoir pourquoi il a fait ça, Dieu s'occupera de lui ». Et puis [pouvoir] me dire que je laisse tout ça derrière. [...] Si jamais j'apprends que c'était quelqu'un de connu qui l'a fait ... imaginez la rancœur et la rage, alors il est préférable de pardonner. Celui qui l'a fait, Dieu le pardonne. Ou le puni, qui sait... (043)

Il y a en Colombie un dicton populaire, évoqué par certains participants (N=5, 10%), qui veut que le seul qui ait la faculté de pardonner soit Dieu. Entre les être humains, puisqu'on est tous des pêcheurs à égales conditions, on ne peut qu'excuser l'autre, et le pardon ne revient qu'à Dieu. Dans le même ordre d'idées, il existe la croyance qu'il faut pardonner pour être pardonné, ce qui amène les gens à faire des efforts supplémentaires pour pardonner, en vue de leur propre absolution.

Voici la pensée d'une jeune femme, concernant les facultés de Dieu en matière de pardon. On observe comment pour elle, l'idée d'une exclusivité de Dieu dans cette tâche est arrêtée.

P : [...] Que Dieu pardonne [l'agresseur]. Je ne le pardonne pas car mon Dieu est le seul qui pardonne. Je l'excuse.

I : Vous pensez que Dieu peut aider les gens à pardonner ?

P : Dieu est *le seul* qui pardonne. Mais qu'il aide les gens à pardonner, non. (019)

Enfin, il est important de préciser une fois de plus que ces diverses tendances ne sont aucunement exclusives. Ceci implique que pour certains participants des idées sur la faculté unique de Dieu à pardonner et celles sur la sensation de pouvoir pardonner soi-même, peuvent cohabiter malgré leur caractère en apparence contradictoire.

3. La religion comme catalyseur de transformations/actions

Retrouver le statu quo apporte certes un grand confort lorsque sa vie a été bouleversée par autant de violence que celle vécue par les déplacés. Néanmoins, dans certains cas ces bouleversements sont tellement profonds qu'il est simplement impossible de retourner à l'état initial. Il faut donc se prendre en main et agir : il faut transformer sa réalité. Nous avons repéré trois manières dont la religion peut contribuer à ces transformations : a) en apportant de l'orientation, du conseil et de la sagesse dans la prise de décisions, b) en apportant une sensation de protection et c) en apportant de la force et du courage.

a. Orientation / Sagesse / Prise de décisions

Pour une partie importante des participants, soit un tiers de l'échantillon (N=18, 35%) la religion a un rôle d'orientation dans le processus de faire face au déplacement. Ce rôle se manifeste par la sensation que les participants ont d'être guidés lorsqu'ils se sentent perdus, et ceci aussi bien au sens concret du terme, par exemple quand ils sont littéralement perdus dans la ville, ou qu'au sens figuratif comme lorsqu'ils hésitent face à une décision importante à prendre. Ainsi, le divin peut leur indiquer l'adresse recherchée ou leur donner des conseils sur les pas à suivre pour s'en sortir. Cette orientation, selon eux, advient par action directe de Dieu ou, comme perçu par sept des participants (14%), elle peut s'opérer aussi à travers des personnes tierces, telles que : le clergé, d'autres membres de la communauté religieuse, des gens de leur entourage, ou encore des inconnus. Nous présentons quelques exemples qui illustrent cette sensation d'être guidés. Un jeune homme l'exprime assez bien, en interprétant les opportunités qu'il retrouve dans le quotidien comme des signaux de Dieu pour le guider.

Beaucoup l'appelleraient destin, ou beaucoup l'appelleraient d'autres manières. Moi, je l'appelle que c'est Dieu (sic) celui qui me montre les choses, qui me dit... eh... Si par exemple en sortant d'ici tout à l'heure je vois une annonce quelque part et je vois cette annonce qui dit « allocations pour telle chose » ou « poste à pourvoir dans [son métier] avec tant de salaire », je pense que... enfin, oui, c'est une bonne opportunité et tout, mais moi je dis « regarde ce que Dieu met là pour moi » aussi. C'est dans ce sens-là que je dis qu'il me montre le chemin à suivre. (011)

Un homme plus âgé explique comment Dieu peut aussi exercer ces fonctions de guide en se servant des tiers, comme des anges, d'autres humains, ou encore des objets, tels qu'une porte :

Il [Dieu] m'a aidé parce que quand on se laisse guider par lui, l'esprit de Dieu ou un ange de Dieu nous guide, et il... il vous envoie des gens. Par exemple : vous. Ce n'est pas parce que vous l'avez voulu, mais parce que Dieu vous a mis ici, pour que vous veniez aujourd'hui avec moi, pour qu'on parle. Aussi simple que ça. Donc il... il suit... il envoie un ange protecteur pour que vous... pour vous guider, s'il ne voulait pas que vous rentriez dans cette pièce, il vous fermerait la porte, et voilà. (026)

D'un point de vue plus concret et pragmatique, un homme raconte comment Dieu l'aide à se repérer dans la grande métropole, alors qu'il ne connaît pas la ville et qu'il ne sait pas lire.

P : Je vois que notre Seigneur... le Seigneur... tout ce que j'ai marché ici à Bogota, sans savoir lire ni rien... et j'y arrive. C'est comme s'il m'emmenait, comme un guide là où je vais.

I : Mh (compréhension). Dieu pour vous c'est quoi ?

P : Comme une personne qui ne s'arrête pas de me guider partout... imaginez, moi, je ne suis pas originaire d'ici, je ne connaissais même pas le stade, et je suis parti pour venir ici et... jamais je ne... j'y arrive. Vous me fixez un rendez-vous dans un coin que je ne connais pas et j'y arrive. Je lui demande à Lui [Dieu], et c'est lui qui me dit. (048)

Une variante de cette fonction, minoritaire (N=4, 8%) mais suffisamment intéressante du point de vue phénoménologique pour être mentionnée, concerne la dimension intellectuelle de ce rôle d'orientation. Les participants peuvent alors sentir que Dieu leur procure de la sagesse, du discernement, voire quelques dons, afin de les guider vers la voie prévue par lui. Une femme parle d'une « petite lumière » au réveil qui lui montre des solutions aux problèmes rencontrés, qu'elle n'avait pas pu voir la veille (036). Dans un registre plus complexe, un homme assure, malgré son analphabétisme, avoir la capacité de lire la Bible, et uniquement la Bible, par la grâce de Dieu. Il explique ainsi comment Dieu se vaut de ces dons -pour le moins surprenants- pour l'orienter vers le bon chemin.

P : [...] Et dans la Sainte Bible il est dit que pour la fin du monde, il y a... que la guérilla arrivera à commander... même pendant une seconde, dans toute la...

I : Que la guérilla quoi, pardon ?

P : Que la guérilla arrivera quand même à gouverner... une... une... même une minute, dans tout le monde, elle arrivera à commander. C'est écrit dans la Bible. Je ne sais pas si cela a été écrit par... par Notre Seigneur ou si c'est écrit par les... par le Saint Père.

[...] I : Vous l'avez lu dans la Bible ?

P : [Répond oui de la tête]

I : Q'est-ce qu'il y est marqué ?

P : Il est marqué : « À la fin du monde, lorsque Notre Seigneur arrive ici au... à la fin du monde, la guérilla arrivera à avoir au moins une minute de commandement dans... les mandats » (sic). Et c'est là où il est marqué que le monde se finira.

[...] I : Mais vous me dites que vous ne savez pas lire, n'est-ce pas ?

P : Hein ? [...] Moi, quand je... quand je prends la Bible... J'ai la Bible, donc je... dans la Bible on sait lire plus que... dans ce machin.

I : Plus que quoi ?

P : Notre Seigneur m'a guidé plus à... à comprendre la Bible que... à lire la Bible plus que... que quand on lit ce genre de bouquins (il pointe des livres qui se trouvent dans la pièce).

I : Mais vous savez lire un peu, alors.

P : Oui, je sais lire... mais la Bible.

I : Seulement la Bible ?

P : [Répond oui de la tête]

I : Et d'autres choses vous ne savez pas lire ?

P : Mhh... moi...

I : Si je vous montre, par exemple un... une feuille avec quelque chose écrite dessus, vous ne pourriez pas le lire ?

P : Moi, si c'est la Bible oui. Moi... mh... de... du Psaume 91, les choses de Notre Seigneur, tout ce machin... Alors ce qu'on cherche c'est la... c'est pour ça qu'on... Notre Seigneur nous emmène à... pour qu'on ne... n'ait pas de mauvais chemins, de mauvaises idées, de mauvaises pensées. [...] Parce que... je ne sais pas, ce sont les choses de Dieu, car on va... c'est comme si Notre Seigneur... comme s'il donnait l'entendement pour qu'on prenne... on prenne le meilleur chemin (048)

b. Sensation de protection

Le rôle de la religion qui semble avoir le plus d'importance dans le processus pour faire face à la violence organisée et au déplacement forcé, selon le discours des participants, est celui de donner une sensation de protection. Pour la grande majorité des participants (90%, N=46), toutes les choses perçues comme venant de Dieu donnent une sensation d'être « sous l'aile » d'un être bienveillant et protecteur, mais surtout tout-puissant. Souvent, on a recours à lui, non seulement parce qu'il est la meilleure ressource, mais aussi parce qu'il est la *seule* ressource disponible :

Quand on a tellement de choses dans la tête, on se met à penser tant de choses et c'est là où je me dis « aïe, mon Dieu, à quoi m'accroche-je ? », alors on se dit : « non, le seul à qui je peux m'accrocher c'est à Dieu », car Dieu est le seul qui est à mes côtés et je sais que je dois m'accrocher c'est à lui, parce qu'il est le seul, là il n'y a pas de maman, ni papa... personne, seulement lui. (046)

Le sentiment de protection s'exprime de diverses manières. Il est verbalisé explicitement par 41% (N=21) des participants. Ils assurent sentir, dans cette situation, la présence constante de Dieu, qui veille à leur bien-être, qui les accompagne en toutes circonstances et les pourvoit d'un sentiment de sécurité. L'idée qu'il ne les abandonne pas est souvent présente, ce qui renforce un sentiment de confiance en eux-mêmes pour entreprendre leurs activités.

P : En étant avec Dieu je me sens protégée à tout moment

I : Vous vous sentez protégée ?

P : Mh (affirmatif). Je ressens beaucoup de protection et beaucoup de joie et... et comme cette... *sécurité*, où que j'aille. [Je dis à] mes enfants quand ils partent : « que mon Seigneur Dieu vous bénisse ». « Amen », me

répondent-ils. Et comme ça toujours.

I : Ils partent en étant protégés.

P : Oui, c'est comme un *bouclier*. (003)

Une femme considérant Dieu comme l'aide la plus importante dans sa situation a été interrogée sur ses raisons pour affirmer cela. Voici sa réponse :

Parce que c'est lui qui nous guide à toute heure et à tout moment, et il est toujours là avec nous, pour le meilleur et pour le pire, mon Dieu n'abandonne pas, jamais. (034)

Cette sensation peut être tellement ancrée qu'il est parfois difficile d'imaginer que Dieu pourrait ne pas être là un jour.

Je suis fils de Dieu et il me semble difficile qu'il ne m'accompagne pas un jour, je n'ai jamais fait quelque chose de grave contre un être humain ou un animal ou contre la nature... je ne vois pourquoi... je ne ressens pas cette insécurité de ce que Dieu ne va pas m'accompagner aujourd'hui. Tous les jours je sens qu'il est présent (051)

Une partie moins importante de l'échantillon (N=9, 18%) parle de ce sentiment de protection d'une manière plutôt vague, en mettant en avant le fait de s'en être sortis jusqu'à présent et en évoquant les choses qui vont bien ou les choses mauvaises qui ne sont pas arrivées. Comme si cela venait de soit que le fait d'aller bien soit dû à la protection de Dieu. Ils utilisent des expressions tels que « tout se passe bien » ou « on va pas mal ».

I : Comment Dieu vous a-t-il aidé ?

P : Il m'a aidé, vous savez pourquoi ? Parce que tout ce que je... pense faire et que je suis en train de faire se passe bien, alors je sais qu'il est en train de m'aider et qu'il veille sur moi, vous comprenez ? (012)

Ou encore :

I : Qu'est-ce que Dieu vous a apporté dans ce processus ?

P : De la chance, je ne vais jamais mal (039)

Une forme assez récurrente (N=31, 61%) de ce sentiment de protection consiste à percevoir la satisfaction des besoins primaires tels que la nourriture, le logement, le travail et d'autres besoin matériels, comme venant de la part de Dieu. Ces besoins matériels peuvent aller d'un conducteur de bus qui accepte de les conduire gratuitement, jusqu'à gagner à la loterie. Cette forme dérive d'une image du Dieu bienveillant, attentif aux besoins des gens et pourvoyeur de biens et de solutions, parfois si inattendues que vécues de manière mystique, comme des miracles. Invité à raconter une petite histoire où il a senti la présence de Dieu, un jeune homme évoque

les premiers jours à Bogota, quand il se trouvait avec sa femme dans une situation de précarité, notamment de manque de nourriture. Ils étaient hébergés par une connaissance de son ancien patron, lorsque quelque chose d'inattendu arrive :

Un après-midi, je rentrais à la maison, et un monsieur arrive... eh... il n'a pas demandé à voir la dame [qui les héberge], il n'a demandé à voir personne, il a demandé pour moi. Il a dit « Monsieur [son nom] », et je ne le connaissais pas, lui. J'ai dit « oui, comment allez vous ? », et il m'a demandé « Alors comment ça va ? Comment allez-vous ? », il me demandait pour ma situation, pour ma femme : « comment va-t-elle ? comment ça se passe pour vous, tous les deux ? » et je ne sais pas quoi d'autre. Et moi « Bien, merci, grâce à Dieu, ça va ». Mais en ce moment précis j'allais très mal, mal, mal, mal. Ce jour là on n'avait pas déjeuné et il était déjà 17h. Et le monsieur il me parlait et il me parlait, mais je ne le connaissais pas. Eh... je ne sais pas s'il était un voisin de notre hôte, mais je ne sais pas pourquoi il ne m'a même pas demandé pour elle. Il m'a dit « Bien, bien, tout ça c'est très bien. Tenez, je vous ai amené ceci ». Et il m'a donné un peu de riz, et d'autres choses encore, des pâtes, des graines. Et moi sans le connaître, sans rien. Puis il me dit « Bon, j'y vais, on se reparle », et il est parti. Plus jamais je l'ai revu, ce monsieur. [...] C'était un ange tombé du ciel. Il est tombé là, à ce moment précis, et du néant pouvoir avoir... pas beaucoup, mais on a eu à manger au moins pour quelques jours. (011)

De manière intéressante, 19 de ces participants (37%) voient même les allocations octroyées par l'État ou l'aide reçue des ONG et des particuliers comme venant de Dieu. Ils reconnaissent néanmoins l'origine « terrestre » de cet argent ou de ces aides matérielles, mais pour eux c'est un mouvement orchestré depuis l'Au-delà pour arriver jusqu'à eux. Ce Dieu bienveillant n'hésiterait donc pas à se servir de tierces personnes pour parvenir à faire arriver cette aide aux intéressés.

I : Et parmi toutes ces choses et ces personnes qui vous ont aidé, quelle place Dieu prend-il dans tout ça ?

P : Et bien, c'est... un cadeau de Dieu, c'est vrai que toujours, par exemple, quand on ne nous avait pas donné les allocations encore, on faisait nos courses, on avait de la nourriture, grâce à Dieu, et dans la campagne c'était comme ça aussi.

I : Et cette nourriture, ce sont des choses de Dieu ?

P : Et bien, je le vois comme ça, oui. Je le vois comme ça parce que de toute façon c'est quelque chose que tous... les gens, ça leur vient spontanément du cœur que de donner toutes ces petites choses, mais en fait c'est une aide de Dieu.

I : Il y a-t-il de choses que vous ayez reçues qui puissent être non pas de Dieu mais des personnes ?

P : Et bien... comment vous dire ? Mh ! Par exemple si... oui, les personnes ressentent l'envie de donner ces choses, mais c'est parce que Dieu leur adoucit le cœur. Dans ce monde rien ne bouge... comme il est dit dans la Bible, « aucune feuille d'un arbre ne bouge sans mon autorisation » (sic), alors tout vient de Dieu, Dieu leur donne la licence aux gens pour qu'ils le fassent.(022)

Une autre manière de se sentir protégés par Dieu consiste à interpréter le fait d'être en bonne santé et d'être toujours en vie, comme preuve de la protection divine. Elle est présente chez 21 participants (41%), dont 20 évoquent la santé et le fait de ne pas être tombés malade, et 6 évoquent le fait d'être toujours en vie comme une œuvre voulue de Dieu pour leur permettre de surmonter la situation.

I : Qu'est-ce que Dieu vous offre dans cette situation ?

P : Tout d'abord les capacités.

I : Les capacités ? Lesquelles ?

P : Oui, par exemple, être en bonne santé, après ça dépend de chacun. Il faut que je m'en sorte, il faut que fasse l'effort... me battre pour ce que je veux. Parce que mon Dieu nous donne la santé, tout, il donne la pensée, tout ça pour que l'on commence à agir. C'est ce que je dis, c'est ce que je pense. (009)

Voici la vision d'un homme, pour qui la principale aide de Dieu dans sa situation actuelle est de l'avoir tenu en bonne santé, ainsi que sa famille.

I : Vous me disiez que vous sentiez que Dieu vous a aidé dans cette situation, n'est-ce pas ? De quelle manière ?

P : Et bien, en général avec la santé. Grâce à Dieu, parce qu'il est vrai que jusqu'à présent nous ne sommes pas tombés malades, aucun. Oui, madame, grâce à Dieu au niveau de la santé, nous allons bien. (050)

Enfin, une forme intéressante de ce rôle est de sentir que Dieu protège leur intégrité physique et leur sauve la vie dans des circonstances extrêmes de danger imminent. Rapporté par la moitié des participants (N=25, 49%), c'est la deuxième forme la plus présente de la sensation de protection, après l'interprétation des aides matérielles comme venant de Dieu. La plupart d'entre eux (N=22) se sont sentis sauvés par Dieu lors de moments cruciaux où leur vie ou leur intégrité physique ont été confrontées à un danger réel, imminent. En effet, plusieurs participants ont évoqué la situation déclenchant le déplacement comme un miracle de Dieu, où ils ont failli mourir mais où Dieu leur a sauvé la vie au dernier moment. Une moindre partie d'entre eux (N=6) associe ce sentiment de protection au fait de ne pas avoir subi (ou de s'être bien sorti) de la violence urbaine à Bogota.

Nous présentons un extrait du récit d'un homme sur l'événement qui a provoqué son déplacement forcé et sur le rôle de Dieu perçu par lui dans cette situation :

P : Grâce à Dieu il ne m'est rien arrivé, sinon ils m'auraient tué.

I : Pourquoi ?

P : Parce que ma foi ne m'a pas laissé, peut-être Dieu n'a pas permis qu'il m'arrive quelque chose à ce moment là. Parce que les types sont arrivés et ils ont dit qu'ils étaient venus pour me tuer. Après m'avoir eu comme ça, visé, avec leurs armes pointées sur moi, ils m'ont dit « on ne peut pas le faire, je ne sais pas ce qu'il se passe, mais on ne peut pas le faire », j'ai dit « ok, d'accord ». « On va te donner une opportunité, alors tu te casses. Tout de suite ». [...] Et c'est Dieu qui a empêché que cela arrive. Alors il est là. (026)

Enfin, un exemple de quelqu'un que se sent protégé par Dieu lors de ses sorties dans la grande ville dangereuse :

I : De quelle manière vous a aidé Dieu ici ?

P : En... par exemple, j'emprunte un chemin comme ça, que ce soit un chemin ou une rue, ici à Bogota, et je n'ai pas... on ne m'a jamais volé, par des chemins, je n'ai jamais eu des soucis. On prend un chemin la nuit, mh... ça m'est déjà arrivé de marcher toute la nuit et jamais on ne m'a... fait peur.

I : Mh... (compréhension)

P : Je n'ai jamais eu... je n'ai jamais eu, comme ça... et on ne m'a jamais agressé, on n'est jamais parvenu à me voler. Car je prie beaucoup Dieu, mon Dieu est celui qui m'a aidé. (048)

c. La « Fortaleza » ou de la sensation à l'action : force, courage, motivation

L'un des rôles de la religion dans ce processus le plus évoqué est celui d'apporter de la force, du courage et ce que les participants appellent la « fortaleza ». Ce terme n'a pas de traduction précise en français mais est il est proche des notions de force et de courage, et enfin du concept de la motivation. La « fortaleza » se trouve en fait au carrefour entre la sensation et l'action. Elle implique des sentiments tels que la tranquillité, la confiance et l'espoir, tout en incitant à l'action. Il s'agit d'une sensation qui mène à l'action. La « fortaleza » comporte donc, d'un côté, la capacité à supporter psychiquement les épreuves (résistance), et d'un autre, l'énergie mise en place pour les surmonter par l'action (motivation). Elle permet donc non seulement d'encaisser un coup dur, mais elle donne aussi l'élan nécessaire pour s'en sortir.

Ce rôle motivationnel de la religion est évoqué par environ la moitié des participants (N=26, 51%), et mentionné de plus par les deux informants clés comme étant l'élément le plus important apporté par la religion lorsque quelqu'un fait face à la violence organisée en Colombie. Nous présentons quelques exemples qui illustrent cette fonction. On observe dans le récit d'une femme que la « fortaleza » apportée par la

religion implique pour elle une dimension psychique (comprendre) et une dimension motivationnelle (aller de l'avant avec foi) :

I : De quelle manière [Dieu vous a-t-il aidé dans ce processus] ?

P : Il m'a aidé... de la manière... aïe, et bien, de la... la... la seule manière qu'il le peut : en me donnant de la santé et en me donnant de la... comme cette... cette *fortaleza* pour comprendre les choses et que ce qu'il faut c'est aller de l'avant avec beaucoup de foi. (003)

Pour une autre femme il s'agit d'une force plus proche de la notion du courage. Elle décrit comment, malgré les menaces de mort, elle a trouvé la force de quitter son mari - un membre actif d'un groupe paramilitaire, fortement violent envers elle et qui avait menacé de recruter de force leurs propres enfants-, pour refaire sa vie avec ses quatre enfants à Bogotá.

I : Vous sentez que Dieu vous a aidé à faire face à cette situation ?

P : Enormément.

I : Oui ? De quelle manière ?

P : Il m'a donné beaucoup de force, beaucoup de force pour aller de l'avant, dès la prise de décision de tout laisser derrière jusqu'à faire face à cette nouvelle vie, de mère et de père, de tout. Parce que ceci est dur, parce que se dire que si mes enfants mangent aujourd'hui, demain je vais devoir travailler très fort [...]. Alors c'est avant tout Dieu celui qui... et il continuera à l'être, celui qui me guide et qui m'aide pour tout. (024)

D'un point de vue phénoménologique, cette même femme utilise une image pour décrire comment elle vit cette force :

[Quand je prie je ressens] de la paix, une tranquillité,...] et Dieu me donne beaucoup de force, je parle avec lui, je lui demande des choses et je ne me repose pas, comme si je lâchais la valise et hop ! je suis prête pour soulever une autre, mais je ne me sens pas fatiguée, je ne me sens pas malade, je n'ai mal nulle part, non. (024)

Cette fonction de la religion est inévitablement liée à d'autres comme celle de la génération et la régulation des émotions. Cette force sert notamment à lutter contre certains états d'âme qui peuvent s'avérer préjudiciables à leur adaptation, tels que : le découragement, la peur ou la tristesse. Une femme explique comment elle perçoit que Dieu l'aide à vaincre ses peurs vis-à-vis du changement que le déplacement forcé implique pour elle :

I : De quelle manière [Dieu] vous a aidé ?

P : Il m'a aidé... tout d'abord à... rendre plus forte ma force (sic), à rendre plus forte la crainte (sic) que j'avais d'arriver ici en ville et m'habituer aux gens de la ville, parce que c'est très différent les gens de la ville aux gens de la campagne.

I : Vous voulez dire qu'il vous a donné la force pour ne pas avoir peur ?

P : C'est ça. (017)

Une autre femme relate comment le fait de demander de la *fortaleza* à Dieu -et de la recevoir- peut avoir une influence sur sa tristesse :

I : Qu'est-ce que vous faites quand vous vous sentez triste comme ça ?

P : Et bien, ah... et bien, quand je suis triste comme ça, et bien, je prie fortement Dieu pour qu'il me donne beaucoup de *fortaleza* et... et qu'il me donne du courage pour continuer la vie, pour l'endurer. Et pouvoir travailler.

I : Et ça vous aide à vous sentir moins triste ?

P : Oui, ça remplit l'âme, ça la... la rend plus forte

I : Et après ?

P : Après ça passe et on devient... on est bien, on change. (009)

Un homme tire cette force d'une identification à la personne de Jésus, qui a dû supporter, comme lui, de grandes adversités. Il se sert ainsi de cette image pour se donner du courage en comparant sa situation avec celle de Jésus.

I : Comment pensez vous que vous seriez aujourd'hui si Dieu n'avait pas été là avec vous ?

P : Je pense que sans *fortaleza*, sans cette *fortaleza* pour essayer de m'en sortir, on a des... on a des moments d'accablement, mais on dit « Allez, mon petit Dieu, ne me laisse pas tomber, mon vieux », et nous voilà. Et quand je vois quelque chose de difficile, je regarde ça et je lui dis : « Tu as mis ton fils là crucifié, et moi, qui ne suis pas crucifié, je me lamente ? » [...] S'il a été capable de supporter tout ce que nous avons fait, pourquoi il ne nous donnerait pas un peu de tout ce qu'il a supporté ? (038)

La composante motivationnelle de cette fonction est mise en évidence par un homme qui, face à l'adversité actuelle, trouve dans la religion une source de motivation pour atteindre ses buts :

Quand je vois les choses difficiles, des contretemps, moi, la première chose [que je fais] c'est d'invoquer, je prie, j'en supplie à Jésus-Christ. Jésus-Christ est mon maître, mon seigneur, c'est grâce à lui que je suis en vie, que je mange, c'est grâce à lui que je peux subsister, c'est grâce à lui que je peux trouver n'importe quel moyen, parce que je trouve cette source en lui, et je lui fais confiance, c'est lui le seul à qui je fais confiance, car c'est avec lui que je peux atteindre n'importe quel objectif, n'importe quelle résolution (039).

Une variante de cette composante motivationnelle, peu récurrente mais phénoménologiquement si intense qu'elle devient incontournable dans une recherche sur l'aspect religieux, c'est le phénomène de conversion religieuse. Deux participants affirment avoir vécu récemment (donc suite au déplacement forcé) des conversions religieuses. L'un de ces deux cas est l'homme que nous venons de citer. Le deuxième exprime cette dimension motivationnelle par une conversion qui lui a permis de retrouver de l'énergie pour reprendre en main le commerce qu'il avait monté et qui avait échoué en raison des problèmes d'alcool rencontrés compte tenu de la situation :

I : Et qu'est-ce qu'il s'est passé avec l'alcool ?

P : Fini, c'est fini. Enfin je suis allé à une rencontre [...] de chrétiens de l'église charismatique où on nous apprend les valeurs [...]. J'ai commencé à assister à ces rencontres jusqu'à ce qu'un jour j'ai dit à ma copine « je ne veux plus être comme ça, j'en suis fatigué, je voudrais être la même personne que j'étais mais comme si j'étais né à nouveau », je ne sais pas, un jour je me suis réveillé avec cet optimisme, j'ai... j'ai prié tant mon Dieu, je lui ai dit : « papa Dieu, de la même manière que tu m'as donné le droit de naître une autre fois, après mon accident [en fait un attentat, à l'origine du déplacement], donne-moi la foi d'entrer à nouveau dans ton sein (sic) et pardonne-moi tout ce que j'ai fait », et je suis parti à la rencontre. Dans cette première rencontre j'ai pleuré tout ce que je n'ai jamais, jamais pleuré. (025)

Pour avoir une idée de la force de la motivation que l'on peut trouver dans les faits religieux, nous présentons maintenant l'exemple d'une autre personne. Il s'agit d'un homme qui a expérimenté une conversion quelques années auparavant, mais ils nous a paru pertinent de rapporter son cas, surtout pour illustrer la portée de la motivation que la religion peut générer

Quand j'ai participé à l'église, j'étais très dévoué. Je ne savais... je n'ai jamais eu de professeur de guitare, j'ai demandé à Dieu de tout mon cœur qu'il me donne ce don pour lui chanter, et tu ne vas pas me croire : quinze jours après j'étais un maître de la guitare, mais comme si j'avais suivi des cours pendant des années ! J'ai eu ce don et j'ai formé un groupe à l'église, j'ai été le leader de l'association de jeunesse au niveau départemental, on a monté... on a acquis les instruments et on faisait des sérénades. [...] Et c'est là où je dis que quand on est avec Dieu on réussit tout bien. (033)

4. La religion comme source de soutien social et de socialisation

Une grande partie des participants (N=38, 75%) mentionne un rôle de soutien social et de socialisation permis par la religion au cours de leurs processus d'adaptation. Ce rôle est observable à plusieurs niveaux : a) la relation au clergé, b) la relation à d'autres membres de la communauté religieuse, c) la relation à Dieu et d) la relation à autrui en général.

a. Relation au clergé

Concernant la relation au clergé, 21 participants (41%) évoquent leurs relations avec des leaders religieux, tels que des prêtres, des pasteurs ou le *Mamo*. On observe deux tendances par rapport à ces figures. Dans la première tendance, les participants ont une représentation bienfaisante du clergé (31%, N=16). Leur appartenance à l'institution religieuse constitue pour eux un « label » de gentillesse, une garantie de bonté en contraste avec la méchanceté à laquelle ils ont été confrontés. Ce crédit accordé se traduit dans des comportements de demande d'aide, et donc de soutien social. C'est le cas d'une jeune femme veuve dont la mort du mari est à l'origine du déplacement, et qui la première chose qu'elle a fait en arrivant à Bogotá a été de chercher une église et d'y demander de l'aide.

I : Comment ça s'est passé, l'arrivée à Bogotá ?

P : Et bien, je suis arrivée, et la première chose après descendre ici à Bogota, c'était d'arriver à une église, parce que où sinon ? Je suis arrivée à une église et là on m'a hébergée quelques jours.

I : Pourquoi avez-vous décidé d'aller à une église ?

P : Parce que je ne connaissait rien, alors la première chose qui m'a traversé l'esprit c'est d'aller à une église.

I : Et qu'est-ce qu'il s'est passé ensuite, vous êtes allée voir le prêtre ?

P : J'ai parlé au prêtre, il m'a laissée chez de bonnes sœurs et là on est resté quelques jours. C'est là-bas que j'ai connu la dame avec qui je vis maintenant, et c'est elle qui m'a parlé des [démarches pour les] déplacés ici. (047)

La deuxième tendance, opposée à la première, consiste à une discréditation de ces figures, en dévalorisant la dimension humaine de la religion, argumentant souvent les scandales de pédophilie dévoilés dans les dernières années ou simplement du fait que « ce sont des êtres comme nous, et même ils commettent plus de péchés que nous ». En conséquence, on préfère la communication directe avec Dieu, sans

intermédiaires humains. Cette tendance est rapportée par 10 participants (20%), dont 6 (12%) concernant les scandales de pédophilie.

Mais de nos jours, qu'est-ce que tout cela est devenu? Les religions évangéliques sont plus fortes que les catholiques à cause de ce qu'ils ont fait, les curés : ils ont violé, ils ont fait ceci et cela, alors les gens s'arrêtent d'y croire. Qu'est-ce qu'ils voient avec les autres religions ? L'autre jour on a vu dans le journal télévisé qu'une église évangélique était la façade d'un blanchiment d'argent. (033)

b. Relation à Dieu

Concernant la relation à Dieu, on observe une forme de soutien social qui est en lien direct avec Dieu (22%, N=11). C'est-à-dire, un soutien qui est perçu comme venant directement de la part de Dieu en tant qu'un membre de plus de leur réseau social. Il s'agit dans cette catégorie d'un soutien de type plus moral qui prend la forme d'une écoute attentive et bienveillante, inconditionnelle. Cette forme est liée à cette tendance à dévaloriser la dimension humaine de la religion, que nous venons de mentionner, mais aussi à la profonde brisure de leur réseau social et familial qu'ils viennent de vivre. Elle regroupe en fait des passages affirmant l'impossibilité et l'inconvenance à faire confiance aux hommes, en désignant Dieu comme la seule « personne » à qui ils peuvent se fier, car ils sont alors sûrs de ne pas être ni déçus ni trahis.

Une femme explique comment les déceptions éprouvées à l'égard de son entourage l'amènent, selon elle, à s'accrocher à la religion, en soulignant la qualité unique à Dieu de ne pas décevoir, décrit comme une valeur sûre.

Les situations difficiles nous... nous font nous accrocher plus [à la religion]. Oui, on le cherche plus car on se sent plus sans protection, alors on voit... on se sent déçu par les personnes autour de soi. Alors on le sait, on commence à se rendre compte que le seul qui ne déçoit pas et qui ne nous abandonne pas c'est Lui, c'est Dieu. (020)

Un homme illustre cette même idée avec une image curieuse :

Je ne fais confiance qu'à Lui [Dieu]. Aux... moi, aux gens... on ne doit pas faire confiance aux gens, parce que... même pas à son propre pantalon, car il peut toujours tomber ! (048).

c. La relation avec d'autres membres de la communauté religieuse

Concernant la relation aux autres membres de la communauté religieuse, 20% des participants (N=10) rapportent un soutien qu'ils estiment significatif de leur part. Ce soutien consiste, la plupart de temps, à un soutien de type spirituel et moral, comme donner des conseils, prier pour eux ou participer à des groupes de prière dédiés à eux ou à leurs proches. Nous présentons l'exemple d'une femme qui parle du soutien spirituel reçu de la part de sa communauté, suite à un attentat contre son fils, qui a failli en mourir. Avant qu'ils ne se déplacent, le prêtre du village a organisé un groupe de prière qui a compté avec la participation de la communauté, et qui continue à avoir lieu même après leur départ.

P : C'est peut-être ma foi [qui m'a aidé à surmonter cette situation]. Et celle de tous les gens du village, qui, alors là, venaient vraiment. Tous les gens, tous les jeudis, là-bas chez moi.

I : Les gens du village ?

P : *Tous* les gens du village ont été avec moi, tous, tous, tous, même... mh ! Car je n'ai pas d'ennemis là bas.

I : Et ça vous faisait quoi, vous ?

P : Ils m'aidaient, ils me donnaient du courage, tout le monde priait, tout le monde a fait la petite couronne de la miséricorde (sic) et la [mot inaudible]. Non, ça c'est trop beau, ils se réunissent encore là bas. Ils m'appellent. Ils m'appellent et ils me disent que le prêtre est toujours là et qu'il se réunit encore avec eux. (003)

Une autre femme explique comment sa belle sœur, qui les a introduit à la religion chrétienne, leur apporte un soutien spirituel, tout en ayant un discours d'espoir et d'encouragement. Ses prières sont vécues comme un acte concret d'aide et son discours constitue une source de signification pour comprendre et mieux accepter leur situation.

Mon mari n'avait pas de travail, alors [ma belle-sœur] a commencé à prier pour lui, pour qu'il trouve du travail. Elle lui dit qu'il va s'en sortir, qu'il va avoir du travail en trop, mais qu'il faut qu'il soit... qu'il faut un peu de patience. [...] Elle nous dit que peut-être Dieu, [...] Il nous met en épreuve avec cette situation difficile, pour voir si on renie ou quoi. Alors elle dit que tout ça c'est des épreuves et que maintenant il nous met des épreuves pour que tout se passe bien. (013)

d. Relation à autrui en général

Enfin, la dernière forme concernant la relation à autrui est plus liée à la socialisation qu'au soutien social, même si l'une peut mener à l'autre (20%, N=10). Il s'agit de la perception que les participants ont de ce que la religion, par plusieurs moyens, leur facilite leurs relations interpersonnelles en général, c'est-à-dire non seulement avec des gens de la communauté religieuse. Ils peuvent alors sentir que Dieu les aide à trouver des amis, qu'il les rend plus aimables vis-à-vis des autres, ce qui déclenche des comportements d'aide à leur égard, ou simplement Dieu les rend pacifiques pour éviter des conflits avec les autres.

Un premier exemple illustre comment la personne perçoit le fait d'avoir fait de nouveaux amis après son déplacement comme une aide directe de Dieu.

I : De quelle autre manière vous a aidé Dieu dans cette situation, ici à Bogota ?

P : Eh, initialement, je vois comment j'ai pu faire beaucoup d'amis ici déjà et parler avec eux. (033)

Le deuxième exemple décrit comment la réalisation des démarches liées à la situation de déplacement -qui pour la plupart s'avèrent pénibles- et qui permettent l'accès aux allocations, n'a pas représenté un souci pour cet homme. Il attribue ce fait à l'aide de Dieu, qui a facilité les relations avec le personnel des guichets.

Et bien, l'aide de Dieu est la plus importante [...]. Je n'ai jamais rencontré de contretemps comme d'autres personnes qui disent « j'ai été à tel endroit ou dans un tel bureau et la dame ou le monsieur est un ogre ! ». J'arrive, et malgré le fait que je ne suis pas très beau et tout, personne ne me accueille mal, personne ne me reçoit mal. (039)

5. La religion comme potentiellement nocive

Nous nous sommes questionnés sur le caractère nocif que certains aspects de la religion pouvaient avoir dans le processus pour faire face au déplacement forcé. Nous avons exploré, parmi les divers rôles remplis par la religion (rôles qui ont émergés lors de l'analyse de données), si certains d'entre eux pouvaient d'une manière quelconque gêner le processus d'adaptation des déplacés. Nous avons repéré dans notre échantillon trois attitudes associées à la religion pouvant s'avérer nocives, à savoir : le déni, la passivité et la culpabilité.

a. Le déni

Le déni, en tant que stratégie associée à la religion, a été repéré uniquement dans le récit d'une personne. Il s'agit d'une femme atteinte d'un cancer avancé, diagnostiqué deux ans auparavant. Dans son cas, la religion est instrumentalisée dans le déni de la maladie et non pas liée d'une manière directe à la situation de déplacement. La personne affirme qu'elle ne croit pas les médecins car elle n'accepte rien de négatif dans sa vie, refusant le traitement chimiothérapique proposé. En revanche, elle a recours à des pratiques thérapeutiques alternatives telles que la magneto-thérapie, l'hémothérapie, l'oxygène liquide et le facteur de transfert.

P : [...] Et avec cette allocation je pourrais me payer le traitement.

I : Quel traitement ?

P : Pour le cancer, je suis un traitement très dur, alors...

I : [l'interrompt] Vous avez un cancer ?

P : Ben, c'est ce qu'ils disent les médecins mais je ne les crois pas. [...] Parce que je n'accepte rien de négatif dans ma vie. Enfin, le médecin m'a dit « vous allez mourir bientôt, préparez-vous », et je lui ai dit « vous n'êtes pas Dieu, Dieu m'a envoyée sur ce monde pour être heureuse et atteindre un but, j'ai beaucoup de rêves et il m'a donné beaucoup de talents et je me dois de les exploiter, je ne peux pas partir : pour lui rendre quel compte ?
(008)

Bien qu'il existe en effet un déni lié à la religion, son cas laisse l'impression que la religion ne serait qu'un prétexte pour justifier le déni. La question qui se pose alors est si en l'absence des croyances religieuses de cette femme le déni disparaîtrait ou persisterait. Dans son cas, la religion semble être un moyen idéal - car porteur de sens - pour achever le déni, plutôt que l'origine de celui-ci ; une sorte d'instrument au service du déni.

b. La passivité

La passivité liée à la religion consiste à présenter des attitudes telles que laisser les problèmes dans les mains de Dieu et ne pas agir par soi-même. Cette question a été abordée lors des entretiens avec les intervenants de l'ONG, qui affirment observer parfois de telles attitudes chez cette population. Néanmoins, nous n'avons pas constaté ces comportements dans notre échantillon. Cette idée de laisser les soucis dans les mains de Dieu est en effet retrouvée dans le discours d'un peu moins d'un quart des participants (N=11, 22%) or cela ne se traduit pas nécessairement par des attitudes de passivité ou d'inaction face aux difficultés. Il semblerait qu'elle constitue plus une

recherche de la sensation de protection, qu'un comportement empêchant l'adaptation des individus. Le récit d'un jeune homme est un bon exemple de cette attitude de laisser son avenir entre les mains de Dieu tout en ayant agit auparavant. Il réalise les actions et en confie à Dieu les résultats.

Je pense que s'il y a de la foi et qu'on croit en Dieu, et bien il faut s'en remettre à lui. Comme je vous disais au début, si je vais faire quelque chose... par exemple : quand je voulais bénéficier du programme ou quand j'allais faire ma déclaration [pour obtenir le statut officiel de déplacé]. Je disais « Seigneur, et bien... on m'a déjà donné ces renseignements [sur les démarches à faire], je sais déjà que je vais les faire, et bien je laisse dans tes mains toute la procédure, ce qui va en résulter, ce qu'ils voudront disposer, ce à quoi je devrai me soumettre », tout ça. (011)

c. La culpabilité

Concernant le sentiment de culpabilité, nous distinguons deux formes : une culpabilité protectrice et une culpabilité destructrice. La première est liée aux fonctions d'autocontrôle et d'autorégulation de la conduite sociale et elle est protectrice dans le sens qu'elle préserve l'ordre social en empêchant les passages à l'acte notamment des pulsions agressives. Cette sorte de culpabilité s'avère donc plutôt adaptative et n'est pas considérée comme potentiellement nocive, mais nous avons estimé important de la mentionner ici dans le but de la distinguer de la deuxième forme de culpabilité.

Le deuxième type de culpabilité prend la forme d'un mal-être, voire d'une détresse, associé à des attentes d'ordre religieux non satisfaites par les individus. Elle a été repérée chez une minorité des participants (N=5, 10%). Cette culpabilité peut survenir lorsque les événements de violence et de déplacement sont vécus comme une punition de Dieu suite à des péchés ou au manque de bonnes actions. Par exemple, une femme se demande si le déplacement ne serait pas une punition de Dieu pour ne pas avoir pardonné son mari, qui l'a quittée quelques années plus tôt pour une autre femme. Par ailleurs, un homme raconte un rêve où il aurait vu Dieu, il dit avoir éprouvé une peur intense et se réveille en sursaut. A la question sur comment il interprète ce rêve, il répond :

« Je me suis dit que c'était peut-être Dieu ou.... Enfin, je pense que c'était Dieu parce que je n'ai pas assez prié ou quelque chose comme ça » . (050)

Ou encore une femme qui tient des propos dévalorisants à son propre égard pour avoir cherché Dieu seulement quand elle a eu besoin de lui :

P : Mon Dieu est si bon et si grand et miséricordieux, et moi je suis une ingrate avec lui, je suis... je suis ingrate.

I : Hm ? Pourquoi ?

P : Et bien parce que parfois, quand je vais bien je ne me souviens pas de lui, je [dis seulement] « oui, oui, mon Dieu, aide-moi », [je fais] le signe de la croix et je pars en courant, puis c'est tout, vous voyez ? Je reconnais que je suis une ingrate, que ma vie ne va pas bien, [...] je ne suis pas bien organisée, et tout cela est lié aux problèmes économiques au point que parfois je... « aïe, j'ai dû lui demander ceci, aïe, j'ai dû lui demander cela, aïe, j'ai dû lui demander... j'ai dû... vous voyez ? ». (007)

Quatrième partie : Discussion

Cette thèse avait comme objectif principal d'identifier les rôles joués par la religion dans le processus pour faire face à une situation potentiellement traumatique de violence organisée, et ce dans un contexte culturel, socio-économique et politique précis, à savoir celui de la Colombie.

Il s'agit d'un sujet vaste, qui fait appel à de nombreux concepts psychologiques. Il a été choisi de privilégier une approche globale, et multidimensionnelle pour mieux saisir la complexité du phénomène. Cette thèse n'avait pas la prétention de maîtriser la totalité des processus psychologiques impliqués. Elle cherchait plutôt à identifier ces processus et à en faire le lien avec la théorie de la psychologie de la religion, en vue d'apporter une contribution la plus consistante possible, d'un point de vue théorique mais aussi méthodologique, à un domaine de recherche qui reste encore peu développé dans le monde francophone. Nous proposerons au cours de cette discussion quelques pistes pour des recherches futures.

D'une manière générale, la rencontre avec la population des personnes déplacées du fait de la violence permet de découvrir des individus qui ont été dépassés par la gravité d'un conflit qu'ils ont du mal à comprendre, la plupart ayant été impliqués contre leur gré, voire à leur insu. De plus, il faut rappeler que les personnes interviewées n'étaient arrivées à Bogota que depuis quelques mois (six mois en moyenne). Malgré ce contexte et leur grande souffrance manifeste, leur caractéristique est une capacité d'adaptation indéniable, avec un déploiement de stratégies de coping nombreuses et variées, relevant du religieux et du non religieux, et témoignant d'une grande flexibilité dans leurs systèmes de sens et de coping. Le rôle de la religion dans ce processus, au cœur de cette thèse, s'est avéré être pertinent, tant par l'importance que la religion prend dans la vie quotidienne des Colombiens que par les implications qu'elle peut avoir dans d'adversité. Ce rôle fait preuve d'une grande richesse, qui se manifeste par une multiplicité de rôles, concernant plusieurs dimensions de l'être humain : cognitive/intellectuelle, comportementale, émotionnelle, phénoménologique, social/interpersonnelle, morale, communautaire, motivationnelle et physiologique.

Une religiosité « à l'épreuve des traumatismes »

Cette recherche réitère l'importance de la place de la religion dans la vie des déplacés (Sistiva & Sabatier, 2005). La méthodologie utilisée a facilité l'étude rétrospective de leurs itinéraires religieux, ce qui a permis de constater que la religion avait déjà une place importante avant le déplacement. On écarte ainsi l'idée d'une religiosité toute nouvelle qui apparaît soudainement lorsqu'un événement malheureux arrive. Les itinéraires religieux d'environ la moitié des déplacés ont en effet connu des transformations dans le sens d'un rapprochement à leur religion, mais leurs récits témoignent d'un rapport à celle-ci vécu comme tout à fait authentique, tant avant qu'après le déplacement. Pour un peu moins d'un tiers des participants, leur rapport à la religion est resté intact après le déplacement, signe d'une religion assez robuste capable de résister à l'adversité. Enfin, soutenue par l'absence de ruptures dans leurs itinéraires religieux, l'idée que l'on retient de la religion des déplacés est celle d'une religion plutôt solide, ancrée depuis leur jeune âge, qui résiste au traumatisme, voire qui se consolide après celui-ci.

Ces résultats nous interrogent sur deux concepts retrouvés dans la littérature. Le premier concerne l'orientation religieuse d'Allport & Ross (1967) et la possibilité de déterminer si les déplacés colombiens ont une motivation religieuse intrinsèque ou extrinsèque ; c'est-à-dire s'ils vivent leur religion ou s'ils l'utilisent. Malgré l'intérêt théorique de la question, dans la pratique il n'est pas facile d'y répondre. En ce qui concerne cette étude, ses résultats ne fournissent pas assez d'éléments permettant de trancher la question, certains éléments attestant d'une orientation intrinsèque et d'autres d'une extrinsèque. Il serait cependant pertinent d'exploiter ces données et, en définissant des critères précis à l'aide d'une analyse plus profonde de la littérature, essayer de creuser les différences individuelles et répondre à la question.

Le fait que la religiosité de la moitié des participants se consolide après le déplacement nous fait penser au deuxième concept à explorer. Il s'agit du « posttraumatic growth » (Tedeschi & Calhoun, 2004) mentionné dans la partie théorique. Vu les capacités d'adaptation des déplacés mises en évidence par cette étude, il serait pertinent d'explorer les éventuels changements positifs que certains d'entre eux peuvent expérimenter après le déplacement forcé. Ces changements, rappelons-le, se manifestent à plusieurs niveaux et peuvent concerner : une amélioration des relations interpersonnelles, une plus grande force personnelle, la réévaluation de ses priorités, et

une vie existentielle et spirituelle plus riche (Shaw, Joseph & Linley, 2005 ; Tedeschi & Calhoun, 2004).

Si la religion a pu s'ancrer aussi profondément dans la vie des individus, c'est surtout grâce à un contexte culturel qui l'a favorisé. Il est difficile de comprendre la manière dont les gens vivent leur religion en Colombie sans tenir compte du rôle que l'Église catholique a joué dans le pays au long de son histoire, depuis la colonisation espagnole jusqu'à nos jours. En tant qu'instrument de colonisation, le catholicisme s'est instauré en Colombie, comme dans toute l'Amérique Latine, et il a exercé une grande influence dans l'espace politique et social de la région. Il s'est installé au cœur du système. Et malgré la séparation officielle de l'Église et de l'État il est encore palpable dans les traditions, dans les mœurs et dans l'organisation générale du pays (Suarez & Forero, 2001) ; par exemple, les fêtes nationales qui restent liées aux fêtes religieuses, la prédominance d'écoles catholiques, des autels aux personnages sacrés dans les maisons, le port de symboles religieux (la croix, des médailles), etc.

Mais le catholicisme a dû aussi se transformer pour s'adapter aux racines culturelles, aux intérêts économiques et sociaux, et à l'évolution politique, propres à chaque pays. Ces transformations, selon Bidegain (2004), ont aussi favorisé l'émergence de multiples courants chrétiens et contribué en grande partie au phénomène du syncrétisme religieux.

Ainsi, le syncrétisme religieux est observé dans près d'un cinquième de l'échantillon de cette étude. Un facteur contribuant aussi à ce phénomène dans la population étudiée, à un niveau moins global, concerne sa manière de vivre la religion. Son rapport à la religion correspond à une tendance, certainement pas réservée à cette population, ni à ce contexte, qui accorde plus d'importance à la dimension spirituelle/subjective qu'à celle concernant les pratiques collectives. C'est une religiosité de plus en plus « désinstitutionnalisée », qui veut se passer du lien à d'autres humains et s'investit prioritairement dans la relation directe à Dieu.

Cette religiosité centrée sur la relation directe à Dieu fait passer la question de l'appartenance à une affiliation religieuse déterminée à un deuxième plan. Si la religion peut apporter une source de soutien social par l'appartenance à une communauté, ce qui semble importer aux déplacés en Colombie c'est le soutien lui-même, indépendamment de son appellation. Ils se moquent du nom de l'église à laquelle ils adhèrent (certains d'ailleurs étant incapables de s'en souvenir) du moment qu'elle leur

apporte un soutien potentiel mais, surtout, qu'elle leur permette de se rapprocher de Dieu. Cette attitude fait qu'ils peuvent assister à des rituels de plusieurs églises différentes, sans que cela soit vécu comme incohérent ni que cela pose un problème identitaire. Il n'y a pas de préoccupation particulière à édifier des frontières religieuses ; au contraire, il semblerait que plus ils font de prières ou plus ils vont à l'église –peu importe laquelle-, plus ils vont avoir l'attention de Dieu et se sentir protégés par lui.

La problématique religieuse de cette population est très différente de celle que l'on peut observer dans d'autres conflits dans le monde (i.e. le conflit israélo-palestinien) où l'identification à une affiliation religieuse a pris une place centrale dans la construction de l'identité des individus ; une place si centrale qu'elle peut servir parfois (avec les enjeux politiques associés) de prétexte pour déclencher des guerres tragiques entre les peuples. Bien qu'en Colombie la religion soit aussi un aspect important dans la vie des gens et dans leur construction de soi, c'est parce que la grande majorité (tant en Colombie que dans la région) est chrétienne et que le syncrétisme religieux est aussi répandu et accepté, que la question de la différenciation religieuse devient une préoccupation moindre. L'enjeu identitaire religieux n'est donc pas au cœur du conflit en Colombie. Dans d'autres conflits, la religion peut devenir un facteur mortifère, porteur de destruction et de mort. A l'opposé, cette étude conforte l'idée que dans le contexte colombien la religion constitue une ressource salubre, un facteur de résilience qui peut les aider à surmonter la situation et aller de l'avant.

Précisons que, malgré une religiosité privilégiant la dimension individuelle, les pratiques collectives ont tout de même une certaine place dans la religiosité des déplacés. En effet, en explorant leurs pratiques religieuses on remarque que, bien que minoritaires par rapport aux pratiques privées, elles sont aussi présentes dans leur quotidien. De fait, 40% des déplacés affirment participer régulièrement aux activités religieuses collectives (i.e. messe, culte). Ces pratiques sont vécues par les déplacés colombiens comme moins importantes pour eux, or elles sont certainement plus répandues que dans d'autres populations issues de contextes culturels différents. Enfin, on constate que c'est avant tout une question d'importance subjectivement accordée à ces dimensions que de fréquence des pratiques.

Comment expliquer cette priorité donnée à la dimension individuelle/subjective sur la dimension collective? Les résultats nous permettent de formuler plusieurs facteurs qui semblent y contribuer. Premièrement, les scandales d'abus sexuel, de corruption, de vie maritale et de paternité cachées (pour les prêtres catholiques), au sein des

institutions religieuses ont eu un impact sur la perception que la population a de celles-ci. Rappelons qu'un cinquième de l'échantillon évoque cet impact. Ces scandales ont désacralisé avec le temps les représentations que les gens ont du clergé et, en conséquence, leurs rapports à celui-ci et à la religion. L'un des informants clés, prêtre catholique, parle de cette tendance, non sans une certaine nostalgie :

Les gens nous voient maintenant comme des êtres normaux ; il y a 50 ans ils voyaient un prêtre et se prosternaient : « mon père, donnez-moi votre bénédiction »

Dans ce sens, une étude récente (Kline, McMackin & Lezotte, 2008) sur l'impact des scandales d'abus sexuel sur la communauté aux États-Unis, révèle que pour faire face à cet événement, vécu par la communauté comme une grande blessure et une trahison, la principale stratégie de coping des individus a été de séparer la relation à l'église de la relation à Dieu, et en privilégiant cette dernière.

Deuxièmement, du fait des caractéristiques du conflit colombien et de sa chronicisation, les citoyens éprouvent une perte de confiance dans les institutions de l'État, ce dernier n'étant plus perçu comme une entité protectrice. Cette perte de confiance a déjà été reportée dans la littérature sur les déplacés en Colombie (Sacipa, Vidales, Galindo & Tovar, 2007). L'État est censé non seulement protéger leurs droits et s'assurer que cette violence n'ait pas lieu, mais, une fois face au fait accompli, il doit les protéger et veiller à leur stabilisation sociale et économique. Or, les faits montrent que l'état n'est plus en mesure de répondre aux besoins de ses citoyens affectés par la violence, voire dans certains cas il est accusé d'être impliqué dans la réalisation de celle-ci. Face à cet abandon de l'institution protectrice (parfois à une ambivalence de sa représentation entre protecteur et agresseur), les déplacés connaissent une méfiance généralisée des institutions. Ils renoncent alors à l'idée d'obtenir une protection de l'État et recherchent plutôt celle de Dieu.

Troisièmement, à la rupture profonde de leurs réseaux sociaux s'ajoute l'ébranlement de la représentation bienveillante du monde et d'autrui, causé par la violence (Janoff-Bulman, 1992). Presque toute personne ou institution est dorénavant susceptible de représenter un danger pour eux, ce qui se traduit souvent par un sentiment d'insécurité et une méfiance généralisée d'autrui (Asner-Self & Marotta, 2005 ; Sacipa, Vidales, Galindo & Tovar, 2007). Ainsi, non seulement ils ont été coupés de leur réseau bienveillant de référence, mais ils doivent s'en construire un autre, au milieu d'un climat peu rassurant. Les déplacés craignent d'être déçus par d'autres êtres humains et, une

fois de plus, trouvent-ils une raison pour sauter l'étape des « intermédiaires » et aller directement à la rencontre de l'être protecteur, tout-puissant et surtout fiable.

Ces trois facteurs, à savoir la désacralisation de la relation au clergé par sa perte de crédibilité, la perte de confiance en la capacité de l'État pour les protéger et la méfiance généralisée suite à la rupture des réseaux sociaux, ont amené les déplacés à s'adapter au contexte en se construisant une religion qui privilégie la relation à Dieu. Le fait de décharger leur religion de sa dimension « humaine » est une façon de se protéger. Cela leur permet d'exploiter et de potentialiser leurs propres ressources internes, celles de l'extérieur étant perçues comme peu fiables. C'est pour eux une réaction plutôt adaptative, qui non seulement les protège des conditions peu sécurisantes de l'environnement mais qui leur permet aussi de les surmonter et de continuer leur reconstruction.

Le déplacement, les stratégies de coping et l'adaptation : le « bricolage »

Ce que l'on retient sur les circonstances autour du déplacement, c'est l'intensité des violences infligées, le caractère imminent des départs qu'elles ont provoqués et la précarité à laquelle les déplacés sont confrontés en arrivant à la ville « d'accueil ». Malgré ces circonstances, caractéristiques d'un « *low intensity conflict* », qui exposent les citoyens à de multiples traumatismes, à une peur constante qui s'installe dans le quotidien et à la précarisation, les déplacés font preuve d'une souplesse et d'une créativité dans la manière d'y faire face. Que ces dernières soient efficaces ou non, les déplacés font appel à toutes leurs ressources, internes et externes, mettant en place toute une gamme de stratégies de coping, religieuses et non religieuses. Parmi toutes ces stratégies, l'une s'avère particulièrement complexe : la construction de sens ; c'est pourquoi une section à part lui est dédiée. Le processus qu'ils mènent pour faire face au déplacement frappe par trois caractéristiques principales : son caractère actif, la diversité des stratégies et l'importance de la dimension interpersonnelle. Nous commentons chacune de ces caractéristiques pour ensuite discuter les résultats sur l'adaptation perçue des déplacés.

Premièrement, on parle de caractère actif parce qu'on observe une quête constante des stratégies appropriées. Les multiples tentatives d'adaptation et la diversité de stratégies déployées en témoignent. Cette quête active est observée en général dans tout l'échantillon, bien qu'elle soit plus accentuée chez certains participants que chez d'autres. Les deux tiers des participants affirment, de fait, employer des stratégies dirigées vers le problème, incluant une certaine « débrouillardise » au travail et la demande d'aide. Le fait même que les deux tiers des participants aient soit changé de religion soit testé d'autres religions est aussi un signe de quête active de signification et de confort. Celle-ci pourrait s'exacerber lors des situations d'extrême précarité, non seulement matérielle, mais aussi identitaire, d'appartenance et de ré-enracinement. La méthodologie utilisée a permis de suivre de manière longitudinale et rétrospective l'évolution des stratégies de coping dans le temps. Ainsi, elle a permis de voir comment les déplacés ont pu adapter, changer ou écarter une stratégie donnée, selon son efficacité et sa faisabilité. Ce caractère actif du coping observé dans l'échantillon nous amène au concept de la souplesse de coping (« *coping flexibility* »). Elle est définie comme la capacité à moduler le choix de stratégies employées (Chabrol, 2004) de manière à obtenir une correspondance adéquate entre les caractéristiques des stratégies de coping et la nature des événements stressants (Cheng, 2009 ; Cheng, 2003 ; Aldwin, 1994). Pour plus d'éclaircissement sur ce sujet, voir les recherches de Cheng (2001) qui conceptualisent la souplesse de coping par deux critères supplémentaires : a) la variabilité des perceptions et des comportements au travers de différentes situations stressantes et b) l'efficacité perçue des stratégies.

Un exemple de l'échantillon qui illustre bien cette souplesse et le caractère actif du coping, est celui de la femme mentionnée dans la section des résultats. N'ayant trouvé que quelques heures de garde d'enfants pas suffisantes pour nourrir ses propres enfants et soi-même, elle se met, sur le conseil d'une voisine, à ramasser des feuilles de laurier dans les jardins des maisons, qu'elle attache en forme de croix créant ainsi « la croix de mai ». La Croix de Mai est une fête catholique célébrée en mai en Espagne et dans plusieurs pays d'Amérique Latine, bien que moins répandue en Colombie que dans les autres pays. Toujours est-il que la participante ne connaît pas elle-même cette tradition mais elle vend cette croix en laurier tout de même, dans les rues de Bogota. Un jour elle se fait surprendre par l'un des propriétaires des maisons qui, furieux qu'on lui abîme son jardin, la chasse violemment de chez lui. Elle y échappe de peu avec une grande peur et dès qu'elle regagne la rue principale, sans le temps d'élaborer des croix, elle s'improvise en épicière et se met à vendre du laurier frais à l'usage culinaire, cette fois-ci. Jusqu'à ce qu'elle trouve un travail dans un

restaurant deux jours après. « De toute façon », dit-elle, « la croix de mai ne se vend pas en juin ».

On observe dans cet exemple une quête active des ressources disponibles et une exploitation de celles-ci de manière optimale. Les feuilles de laurier ne coûtent rien si on peut les cueillir directement des arbres. Il faut juste se débrouiller pour ne pas se faire coincer. On élabore ensuite un objet avec ces feuilles, qui par sa forme en croix acquiert une signification religieuse, dans le contexte culturel de la fête catholique, ce qui la rend susceptible de se vendre plus facilement. Dès que sa stratégie devient risquée, elle l'adapte pour l'optimiser : dans l'urgence de la fuite, elle change de stratégie optant pour quelque chose qui ne prend aucun temps d'élaboration, qu'elle peut aussi vendre facilement et ensuite elle va travailler ailleurs. Cette notion de la souplesse du coping (Cheng, 2009), relativement récente, s'avère d'importance dans ce domaine de recherche, vu le caractère dynamique du processus de coping, et mérite de l'attention dans les futures études.

La deuxième caractéristique des stratégies de coping, découlant probablement de la première, est la diversité. Dans le processus pour faire face à leur situation on observe que les déplacés se servent d'un riche éventail de stratégies. En fait, seuls quatre participants utilisent une stratégie unique ou deux stratégies. Une étude précédente (Sistiva-Castro & Sabatier, 2005), comparant les stratégies de coping des personnes déplacées et celles des non déplacées par la violence politique en Colombie, montre que face à la situation de déplacement il y a une activation de toutes les stratégies de coping, religieux et non religieux, toutes confondues. Il est surtout à remarquer la facilité avec laquelle ils font des combinaisons des stratégies de coping et des significations attribuées au déplacement. Cette thèse, par sa méthode qualitative, a permis de mieux explorer comment les déplacés articulent ces différentes stratégies entre elles, en combinant celles de type religieux et non religieux, celles centrées sur le problème et celles centrées sur l'émotion, les individuelles et les collectives, etc. Ces combinaisons, loin de faire entrer en conflit les déplacés, favorisent leur construction de sens et potentialisent leurs capacités de surmonter leur situation et l'impact que celle-ci a sur leur environnement psychosocial. On observe une vraie volonté, non seulement de survivre, mais de vivre, et ce de manière digne.

Cette diversité est inévitablement liée au concept de souplesse de coping que nous venons de décrire (Cheng, 2003), mais nous voulons ici montrer comment des stratégies de type distinct peuvent s'articuler en vue de l'ajustement. L'exemple qui

illustre le mieux cette diversité et cette souplesse pour combiner, est celle de l'homme, citée dans les résultats (voir page 94) qui explique comment lorsqu'il n'a pas de sous pour payer son transport, il demande au conducteur du bus de l'amener gratuitement. Ceci constitue une stratégie de coping non religieuse, interpersonnelle (car elle implique l'aide une autre personne), ayant pour but de résoudre le problème (Endler & Parker, 1990 ; Folkman & Lazarus, 1980), soit arriver à sa destination malgré le manque d'argent. Si le conducteur accepte de l'emmener, le participant dit percevoir cette aide comme l'œuvre de Dieu, ce qui constitue une stratégie de coping religieux, qui consiste à réinterpréter la situation de manière religieuse et bienveillante (Pargament et al., 2000). Cette stratégie sert à provoquer chez le participant une sensation de protection de la part de Dieu, et renforce l'idée réconfortante d'un Dieu qui veille sur lui et ses besoins, et qui s'occupe d'y subvenir. Si le conducteur refuse, dit le participant, il ne le voit pas comme l'absence de Dieu, mais comme un événement circonstanciel qui fait que le conducteur ait d'autres préoccupations et ne voit pas l'intérêt de l'aider. Cette interprétation constitue un retour aux stratégies non religieuses, et individuelles. En interprétant ce refus comme la conséquence des facteurs terrestres liés à une personne donnée (le conducteur), le participant enlève la possibilité de percevoir la situation en termes religieux. Interpréter le refus du conducteur d'une manière religieuse peut s'avérer dangereux psychologiquement car il pourrait avoir une connotation négative d'abandon de Dieu ou provoquer de la colère contre Dieu. Donc retourner à une interprétation non religieuse en cas de refus le protège de la détresse que de telles interprétations religieuses pourraient provoquer.

Troisièmement, une autre donnée saillante concernant les stratégies de coping des déplacés est l'étendue des stratégies impliquant d'autres personnes. Elle est reportée par environ les trois quarts de l'échantillon, dont les deux tiers concernent les membres de leur propre famille. Face au contexte peu sécurisant on peut s'attendre à ce qu'ils se tournent prioritairement vers leurs personnes-ressources les plus fiables, soit leurs parents. Ce qui peut être étonnant est le fait que, malgré le danger réel auquel ils sont exposés et à la méfiance généralisée qu'ils expérimentent après l'exposition à une telle violence, les déplacés peuvent aussi être dans un mouvement de demande d'aide, voire de recherche de construction de liens, envers des inconnus. Nous essayons d'expliquer ce paradoxe de deux façons différentes. Tout d'abord, on souligne l'importance du capital social (Bourdieu, 1980) pour la reconstruction de populations déplacées. En guise de rappel, nous présentons la définition du capital social :

Le capital social est l'ensemble de ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissances et d'inter-reconnaissance ; ou, en d'autres termes à l'appartenance à un groupe, comme ensemble d'agents qui [...] sont unis par des liaisons permanentes et utiles (Bourdieu, 1980).

Pendant longtemps les recherches sur les populations déplacées ont sous-estimé l'importance de ce facteur social et se concentraient sur les implications intrapsychiques (Carballo, Smajkic, Zeric, Dzidowska, Gebre-Medhin & Van Halem, 2004). Ces populations, ayant comme l'un de principaux impacts la rupture de leurs réseaux sociaux, ont un fort besoin de retisser des liens, comme une partie essentielle de leur reconstruction. De ce fait, selon Summerfield (2003) la reconstruction de ces personnes doit obligatoirement passer par l'espace social. Récemment les chercheurs donnent une place plus importante à ces facteurs et s'intéressent au rôle du soutien social dans le bien-être des populations migrantes (Carballo et al., 2004 ; Harris, 2007 ; Sacipa, Vidales, Galindo & Tovar, 2007 ; Schweitzer, Melville, Steel & Lacherez, 2006 ; Simich, Beiser & Mawani, 2003 ; Tovar Guerra, 2006 ; Young, 2001). En Colombie, les travaux de Palacio et Sabatier (2002) démontrent le rôle des réseaux sociaux dans la reconstruction des déplacés du nord du pays. Bien que les récits des déplacés de l'échantillon évoquent le soutien social perçu, l'analyse de ceux-ci n'était pas parmi les objectifs principaux de cette thèse. C'est pourquoi nous nous limitons à signaler qu'il y a ici un champ de recherche précieux encore à développer, mais surtout à exploiter dans les interventions auprès de la population déplacée.

La deuxième explication possible à ce paradoxe entre la méfiance et la demande d'aide, se résume en une question : ont-ils vraiment le choix ? Confrontés à une telle précarité sociale et économique, ils n'ont plus les ressources nécessaires pour subvenir aux besoins primaires (i.e. nourriture, logement, habits). Face à ce choix de survie ils ne peuvent pas se permettre l'effondrement, notamment lorsqu'on est chef de famille monoparentale. Leurs proches sont souvent dans la même situation ou trop loin pour leur venir en aide. Alors, parfois, la seule solution de survie disponible est de demander de l'aide à des gens moins proches, voire à des inconnus, en prenant les risques que cela implique. Ils sont alors précautionneux et se gardent de certaines situations pouvant les rendre plus vulnérables, comme parler de leur « condition » de déplacés, faisant preuve, une fois de plus, d'un certain pragmatisme (Cheng, 2003).

Par ailleurs, quant à la perception d'adaptation, c'est-à-dire, le degré dans lequel les déplacés estiment que leur situation est surmontée, un aspect intéressant concerne les critères utilisés pour la considérer ainsi. Le critère général le plus récurrent dans

l'échantillon, indépendamment du fait de considérer la situation surmontée ou pas, est de retrouver la tranquillité d'esprit. Les deux tiers de l'échantillon estiment que leur situation n'est pas surmontée, pour ces personnes ce qui leur manque c'est d'être en harmonie avec leur famille ou leur communauté. Ces résultats mettent encore en évidence le besoin du lien social que les déplacés éprouvent. Ce besoin émerge parce qu'ils vivent dans une société latino-américaines qui comme tant d'autres, accorde plus d'importance à la collectivité que les sociétés « occidentales ». Mais aussi parce que les ruptures profondes et abruptes de leurs réseaux sociaux qu'ils viennent de vivre renforcent ce besoin.

Certains auteurs (Cohler, Stott & Musick, 1995 ; Corin & Lauzon, 1992 ; Ehrensaft, 2002 ; Ehrensaft & Tousignant, 2006) pointent l'importance de la culture dans la manière de concevoir l'adaptation. Par exemple Cohler et al. (1995) mettent l'accent sur le fait que la traduction opérationnelle du concept de résilience est fondée sur des valeurs occidentales, telle que l'autonomie et le fait de s'en sortir sans l'aide de personne. Ehrensaft (2002) argumente que ces valeurs peuvent ne pas être les mêmes dans d'autres contextes culturels, où la résilience peut être perçue autrement, par exemple sur des valeurs d'interdépendance et de l'harmonie de la vie collective. Les données de cette recherche corroborent les idées de ces auteurs et encouragent la recherche dans ce domaine. Le fait de resituer les notions d'adaptation et résilience dans le contexte, ainsi que l'utilisation d'une approche émique, permettront une meilleure compréhension de ces processus et peut-être fourniront-ils des éclaircissements sur les liens entre les processus d'adaptation commun à toutes les cultures et ceux sensibles au contexte et, donc, susceptibles de varier d'une culture à une autre.

« A la recherche du sens perdu » : la construction de sens comme stratégie de coping

Bien que la construction de sens soit un processus naturel de l'être humain, présent tout au long de sa vie, elle prend parfois la forme de stratégie de coping, notamment lors d'événements potentiellement traumatiques pouvant provoquer une rupture de signification (Park & Folkman, 1997). La construction de sens face au déplacement forcé est un processus complexe et implique, nous l'avons vu dans le chapitre des

résultats, plusieurs niveaux d'analyse. Nous allons ici discuter seulement les résultats les plus marquants concernant ce processus.

Le sens attribué au déplacement (et aux violences qui l'ont provoqué) a été exploré sous trois aspects, à savoir : a) ce que le déplacement représente dans leur histoire de vie, b) la manière dont ils comprennent le conflit armé et c) les raisons pour lesquelles ils pensent que cela leur est arrivé.

En examinant le contexte dans lequel le déplacement se produit, un constat émerge : le fait qu'un quart des participants ne connaissent même pas les raisons pour lesquelles ils ont failli mourir est un indice du chaos qui règne autour du déplacement. C'est un facteur qui aggrave la rupture de sens et rend difficile la tâche de donner une signification à ce qui leur arrive. Cette difficulté est observable dans leurs tentatives d'explication des trois aspects mentionnés plus haut.

Les données de cette recherche montrent la perte de sens éprouvée par les personnes en situation de déplacement forcé. On a pu entendre des questionnements existentiels du type « pourquoi moi ? », « qu'est-ce que j'ai fait pour mériter cela ? », ou encore « pourquoi Dieu a-t-il permis que cela arrive ? » (Boehnlein, 2007) ; on les a entendu s'interroger sur le bien et le mal (Sparr & Ferguson, 2000), comme la femme qui a voulu venger l'assassinat de son mari ; on a observé la rupture de sens (Park & Folkman, 1997) comme l'homme qui, ayant toujours voulu du bien aux autres, ne comprend pas pourquoi on s'en prend à lui ; et enfin, nous avons vu l'effondrement des idées fondamentales sur le monde et les autres (Janoff-Bulman, 1992) comme tant d'entre eux devenus méfiants. Mais nous avons aussi assisté à des tentatives tenaces de reconstruction du sens perdu, ainsi qu'à la construction de nouvelles significations. Malgré le vide de sens que le déplacement peut provoquer, comme pour les autres stratégies, les résultats reflètent une bonne souplesse dans les différentes attributions de sens. Rappelons qu'une seule personne est restée dans la position d'incompréhension tandis que toutes les autres ont essayé, malgré leur difficulté, d'émettre des hypothèses pour expliquer leur situation. La souplesse dans la construction de sens peut être observée à travers les principaux résultats sur ce processus :

a) Parmi les personnes exprimant une difficulté à donner un sens au déplacement, un nombre égal de personnes émet ensuite des hypothèses liées à la religion et des hypothèses liées à la situation politique et socio-économique du pays (neuf chacun), et

ce de manière non exclusive. Ceci étaye l'idée que la religion ne serait pas pour eux qu'un élément accessoire pour combler aveuglément un vide de sens, mais plutôt qu'elle ferait partie intégrale de leurs vies et qu'elle constitue un élément de plus dans leur système de signification. Dès lors, la religion semble interagir activement avec les autres éléments de leur système explicatif lorsqu'il s'agit de construire du sens et se représenter le monde.

b) Concernant la « valence », positive ou négative, accordée au déplacement, la manière la plus récurrente est en fait une combinaison des deux, présente chez 41% des participants. Ces résultats mettent en évidence un système de sens peu rigide, qui est capable de voir les différentes facettes d'une même expérience, et les intégrer dans leurs représentations. Cette souplesse échappe au clivage positif / négatif et leur permet de voir en même temps le bon et le mauvais côté, sans que cela soit vécu comme incohérent.

c) Quant à la représentation du déplacement et de son intégration à l'histoire de la vie des déplacés, la plus récurrente est celle d'une expérience qui leur a apporté des connaissances et de la croissance personnelle, observée chez 41% des déplacés. L'accent est alors mis sur ce que le déplacement leur a permis d'achever (apprendre, grandir en tant que personne) plutôt que sur ce qu'il les a empêché de réaliser (projets interrompus ou inachevés).

d) Par rapport aux attributions d'incidence sélective, c'est-à-dire les raisons pour lesquelles ils estiment avoir été victimes du déplacement, les significations non religieuses sont évoquées plus souvent que les religieuses, soit 71% contre 53 %. Ces dernières sont tout de même évoquées par un peu plus de la moitié de l'échantillon. Par ailleurs, la manière la plus récurrente de répondre à la question « pourquoi moi ? », observée dans un tiers des participants, est celle d'une structure polysémique qui combine des significations religieuses et non religieuses, notamment celles liées à la réalité politique et socio-économique du pays. Ces résultats suggèrent que le fait d'utiliser des stratégies de type religieux pour comprendre leur situation ne semble pas entraver le fait d'en utiliser d'autres de type non religieux. La religion est donc loin d'être un facteur aliénant car elle laisse la place à d'autres facteurs. De plus, elle semble bien s'articuler avec eux pour renforcer les unités de sens.

Ces résultats évoquent à nouveau la notion de « *posttraumatic growth* » (Tedeschi & Calhoun, 2004), dans le sens que certains déplacés perçoivent des conséquences

positives, comme la croissance personnelle, suite à une expérience si éprouvante comme le déplacement forcé. La souplesse avec laquelle ils combinent les différentes significations religieuses et non religieuses, ainsi que le fait qu'ils arrivent à voir les aspects positifs de la situation soulèvent une autre question. Comme souvent dans la littérature sur l'adaptation et les concepts proches (i.e. résilience, coping, ajustement, bien-être, etc), il est légitime de se poser des questions... Cette souplesse et cette vision positive de la situation sont-elles des mécanismes qui favorisent l'adaptation, ou sont-elles, au contraire, le résultat d'autres mécanismes ? Constituent-elles alors un signe d'adaptation en soi ? Enfin, peuvent-elles être les deux en même temps ? (Scheier & Carver, 1992).

Les rôles de la religion

Cette étude montre que la religion joue de multiples rôles dans le processus pour faire face au déplacement forcé en Colombie, à savoir : a) pourvoyeur de sens, b) conservateur d'une stabilité, c) catalyseur de transformations et d) source de soutien social. Enfin nous avons également repéré des rôles pouvant s'avérer nocifs pour les individus dans ce processus.

Notons la concordance entre les données de cette étude et celles de Pargament et al (2000), d'autant plus que son étude a défini les cinq fonctions de la religion dans le coping par une méthodologie quantitative d'analyse factorielle. En guise de rappel, les fonctions de la religion définies par leur méthode sont : a) la signification, b) le contrôle, c) le confort/spiritualité (protection), d) l'intimité/spiritualité (lien social), et e) la transformation de vie. Le Tableau 10 montre un parallèle entre les résultats des deux recherches. Le premier rôle, comme pourvoyeur de sens, semble correspondre assez bien à ce qu'ils appellent la signification. On retrouve aussi la notion de transformation, même si pour eux celle-ci est plutôt associée à des mouvements plus profonds de conversion religieuse. De même, ce qu'ils appellent « intimité/spiritualité » est très lié au rôle de soutien social que nous avons identifié dans notre échantillon. On retrouve aussi d'autres fonctions, qu'ils inscrivent dans une organisation différente, comme la sensation de protection ; enfin, on pourrait associer leur catégorie « contrôle » au besoin d'apaisement et de régulation d'émotions par la sensation de maîtrise de la situation.

Tableau 10. Comparaison des résultats entre cette thèse et Pargament et al.(2000)

Cette thèse	Pargament et al. (2000)
Pourvoyeur de sens Une prophétie Conséquence d'événement précédent Nouvel événement Difficulté à donner du sens Non ingérence de Dieu	Signification
Conservateur d'une stabilité Génération et régulation d'émotions Autocensure / autocontrôle / surmoi Pardon	Contrôle
Catalyseur de transformations Orientation Sensation de protection Fortaleza / motivation	Transformation de vie
Soutien social Relation au clergé Relation à Dieu Relation à d'autres membres de l'Église Relation à autrui en général	Intimité / spiritualité (Lien social)
	Confort / spiritualité (Protection)
Potentiellement nocive Dénier Passivité Culpabilité	

Concernant l'étude qualitative de Bhui et ses collègues (2008), on retrouve des correspondances avec le rôle de la construction de sens, mais surtout avec celui de la régulation d'émotions, par la recherche d'émotions apaisantes et la distraction de l'esprit. Il mentionne également l'orientation, la sagesse et le courage. Cette correspondance est d'autant plus intéressante que, rappelons-le, le but de son étude se centrait sur les patterns de coping religieux entre groupes ethniques, et non pas sur le repérage des rôles de la religion.

Nous commentons par la suite les résultats les plus importants concernant les rôles de la religion dans l'adaptation des déplacés.

Pourvoyeur de sens

Cette recherche conforte la littérature concernant l'importance du rôle de la religion dans la construction de sens face à un événement d'extrême adversité, potentiellement traumatique (Bohenlein, 2007 ; Janoff-Bulman, 1992). On l'observe par la difficulté des participants à donner un sens à ce qui leur arrive. Quant aux significations particulièrement religieuses, cette difficulté prend plutôt la forme d'hésitations, comme s'il s'agissait d'un processus encore « en construction ».

La littérature sur le rôle de la construction de sens dans le processus de coping nous a été utile pour repérer dans les discours des déplacés les points de rupture entre le sens global et le sens situationnel (Park & Folkman, 1997). En guise de rappel, le premier constitue les croyances, les buts et les attentes fondamentales sur le monde et sur soi en général ; et le deuxième consiste en le sens attribué à une situation donnée. Les données découlant de cette étude permettent de voir comment la religion, en tant que système de sens (Park, 2005 ; Silberman, 2005), peut être à la fois une source de sens global, par les valeurs, les croyances en un Être suprême bienveillant et protecteur, etc. (i.e. « Dieu ne laisserait jamais que quelque chose de mauvais m'arrive »), et en même temps être une source de sens situationnel en s'expliquant la situation par des significations religieuses (i.e. « c'est une épreuve de Dieu »). La rupture de ces deux sens est à l'origine des questions existentielles car ce que l'on croyait inébranlable, se trouve maintenant bouleversé (Janoff-Bulman, 1992). Cette rupture est d'autant plus grave que ce qui est ébranlé se trouve dans le domaine du sacré (Park, 2005 ; Pargament, Magyar-Russell & Murray-Swank, 2005). Alors, un processus de réconciliation entre les deux sens se met en place : la construction de sens (Park & Folkman, 1997). Un exemple qui illustre bien cette dynamique est celui de la femme qui, au milieu d'un passage où elle parle de la faculté de Dieu de punir se demande :

P : Je ne sais pas si ce qui m'est arrivé est une punition. Mais je n'ai pas adoré d'idoles ni de faux dieux, mis à part lui.

I : Mais ça vous arrive de sentir que ce qui vous est arrivé pourrait être une punition ?

P : C'est peut-être parce que je n'ai pas pu pardonner à mon ex-mari [de l'avoir quittée pour une autre femme].

Dans cet exemple, on observe que la religion en tant que sens global apporte la représentation d'un Dieu qui punit. Face à la difficulté de comprendre le déplacement,

la participante tente de se l'expliquer par ce sens global, l'idée du Dieu punisseur. Or cela impliquerait qu'elle ait commis un acte mauvais pour être punie, alors elle cherche parmi son « répertoire » de péchés un auquel elle pourrait imputer une telle punition de Dieu. Elle en teste un (l'adoration d'idoles) mais elle se rend compte qu'elle n'est pas fautive en cela, alors elle cherche une autre raison, qui pourrait mieux s'ajuster : l'impossibilité de pardonner à son ex-mari, avec laquelle elle se sent plus identifiée. Cette recherche active de diverses « raisons » pour concilier la rupture entre le sens global et le situationnel afin de parvenir à s'expliquer le déplacement, correspond au processus d'évaluation et réévaluation que Park et Folkman (1997) décrivent pendant lequel les individus testent plusieurs attributions de sens jusqu'à concilier l'écart.

Une stratégie assez originale observée dans cet échantillon est celle du sens (et du pardon, d'ailleurs) « par procuration ». Présente chez plus d'un quart de l'échantillon, elle consiste à « céder son droit » à un tiers de confiance (Dieu, le prêtre/pasteur) qui les « représente » au moment où la construction de sens devient nécessaire. On l'autorise donc à trouver un sens à la situation, à sa place. Ainsi, les déplacés se projettent dans un autre qui les complète et qui arrive à accomplir des tâches extrêmement douloureuses à leur place, qui risqueraient de provoquer l'effondrement. Cette stratégie frappe par la souplesse du système de sens qui la contient et qui permet de garder un sens global. De plus, elle permet de préserver des idées bienveillantes de base (Janoff-Bulman, 1992), comme l'image d'un Dieu tout puissant et sage qui a un plan pour chacun. Peu importe qu'ils n'aient pas accès à cette information en apparence « confidentielle » (du moins à leurs yeux) du moment qu'ils se sentent rassurés à l'idée qu'il existe, quelque part, un sens pour mettre de l'ordre à ce chaos apparent.

L'analyse des significations religieuses dans le processus de compréhension de leur situation a fait également ressortir cette tendance à la conservation et à la transformation. La première tendance, assez minoritaire est associée à une représentation du déplacement en tant qu'un événement qui vient rétablir une stabilité altérée auparavant, il ferme un cycle. La deuxième, observée dans plus de la moitié des participants, voit le déplacement comme un nouvel événement, qui n'a rien à avoir avec le passé, mais plutôt avec le présent et le futur.

Il nous semble pertinent de souligner deux de ces formes, non seulement parce qu'elles sont les plus récurrentes mais parce que leur contenu est représentatif de la manière dont les déplacés font face à leur situation. Il s'agit de la représentation du

déplacement comme une action bienveillante de Dieu, et de la représentation du déplacement comme une épreuve de Dieu.

La première, présente dans près de la moitié de l'échantillon, concerne l'action de Dieu pour les sortir du péril, les mettre en sécurité ailleurs et/ou les sauver de quelque chose de grave et d'imminent qui serait arrivé s'ils étaient restés dans leur maison. Cette représentation génère une sensation de protection et de sécurité pour le déplacé et lui donne la confiance pour continuer à se battre. Elle renvoie à la fonction de la religion dans le coping que Pargament et al. (2000) appellent Confort / spiritualité, mais elle rappelle surtout la notion d'attachement (Bowlby, 1969 ; 1973 ; 1980 ; Kirkpatrick, 1999). Vu sa pertinence pour l'étude de l'adaptation des déplacés, cette question est développée plus bas.

La seconde manière de percevoir le déplacement comme un nouvel événement consiste à le voir comme une épreuve de Dieu. Présente dans un quart de l'échantillon, cette représentation est d'une grande particularité, car elle permet de retourner une situation pénible en défi, une épreuve à réussir, leur donnant ainsi la motivation de passer au travers. Elle les pousse à supporter la souffrance afin de ne pas décevoir ce Dieu si bienveillant, qui a toujours été à leurs côtés, inconditionnel. Une fois de plus, une telle stratégie n'aurait pas lieu sans un système de sens suffisamment souple (Cheng, 2001 ; Meluk, 1998 ; Park & Folkman, 1997) qui permette de s'adapter à ces diverses représentations, tout en choisissant celles que les déplacés considèrent comme les plus adaptatives.

Conservateur d'une stabilité

Le deuxième rôle, celui de conservateur d'une stabilité, implique trois fonctions : a) la génération et la régulation des émotions, b) l'autocensure et l'autocontrôle, et c) le pardon. Il est à remarquer qu'au milieu de la grande souffrance des déplacés, la religion génère des émotions agréables, principalement d'apaisement et de joie. Celles-ci les aident à compenser la détresse que le chaos du conflit a provoqué. De plus, la religion joue un rôle contenant des émotions désagréables, elle les « absorbe » et les transforme ensuite en d'autres plus agréables. Elle soulage. La religion peut remplir cette fonction régulatrice d'émotions par la prière en privé, mais aussi par d'autres moyens, tels que : en fournissant un réseau de soutien social, en promouvant des représentations bienveillantes de Dieu ou en prescrivant directement des émotions, par exemple « aime ton prochain comme toi-même » (Emmons, 2005 ; Silberman, 2003).

L'un des moyens les plus efficaces pour réguler les émotions, notamment celles dites « négatives » (i.e. colère), est le pardon (Emmons, 2005 ; McCullough et al., 2005 ; Pargament, 1997). Le pardon peut ainsi aider à apaiser des sentiments intenses de haine et le désir de vengeance. La plupart des religions encouragent les attitudes de pardon (McCullough et al., 2005). Ce faisant, en plus des émotions, la religion régule aussi l'ordre social. Dans le chaos qu'est devenue leur vie, au milieu d'un conflit qui n'a pas de sens, où les valeurs sont en décadence et la violence banalisée, voire acceptée, la religion apporte un cadre moral et impose certaines restrictions (« tu ne tueras point »). Ce cadre, au milieu d'un tel chaos, peut contribuer à maintenir un certain ordre social. En privilégiant le pardon à la vengeance, des passages à l'acte violents peuvent être évités, prévenant ainsi, au moins en partie, la violence sociale.

A travers le pardon, mais aussi par les valeurs (Roccas, 2005), la religion encourage l'autocensure et l'autocontrôle (Geyer & Baumeister, 2005). Cette fonction, évoquée par la moitié de l'échantillon, nous renvoie inévitablement à la notion psychanalytique du *surmoi* (Freud, 1923), avec laquelle on remarque des correspondances. En tant qu'instance critique qui permet l'intériorisation des interdits parentaux et de la culture, le surmoi forme la conscience morale. Selon cette approche, Dieu, perçu comme l'exaltation toute-puissante du père assassiné, est craint, et la seule idée de le décevoir est à l'origine d'une grande dose de culpabilité (Freud, 1948).

Les données de cette étude montrent le rôle que la religion peut avoir dans la prévention des passages à l'acte, notamment dans un contexte de violence généralisée comme celui de la Colombie. Il est d'autant plus intéressant que ces pulsions n'émergent dans leurs discours que lorsque la question est posée à l'inverse ; c'est-à-dire quand, au lieu de les interroger sur le rôle perçu de Dieu dans leur processus d'adaptation, on leur demande de se projeter dans la situation où Dieu n'avait pas été dans leurs vies. Et c'est à ce moment où leurs pulsions agressives sont exprimées (i.e. se suicider, se venger), ainsi que la culpabilité et la crainte de Dieu (« c'est comme s'il était en train de me regarder »).

Le cadre de cette thèse ne nous permet pas d'étudier cette question plus en profondeur mais il s'agit certes d'une question à explorer. D'un point de vue théorique, il serait pertinent d'étudier l'évolution, à travers l'histoire, de cette image de Dieu dans nos sociétés modernes. Par ailleurs, le constat d'un rôle contenant de la religion, qui évite le passage à l'acte, soulève d'autres questions : Quelle est la limite entre le domaine privé

et le domaine public dans la religion ? Est-ce que lorsque la religion fait son travail de contention on parle du domaine privé, et seulement lorsqu'il y aura un passage à l'acte peut-on parler du domaine public ? Existe-il véritablement une limite entre les deux ? Ou encore, peut-on réduire la religion, un phénomène si complexe impliquant tant de dimensions, à sa seule dimension privée ?

Catalyseur de transformations

Le troisième rôle, la religion comme catalyseur de transformations, implique trois fonctions : a) l'orientation, b) la *fortaleza* et c) la sensation de protection. Vu les conditions de vulnérabilité auxquelles les déplacés sont confrontés, il n'est pas étonnant que le rôle le plus récurrent, présent presque dans la totalité de l'échantillon, soit celui de pourvoir un sentiment de protection. Lorsqu'on l'examine en tenant compte d'autres aspects comme la relation à Dieu, des liens apparaissent avec la théorie de l'attachement. Nous développons cette question plus bas.

La fonction d'orientation de la religion est moins évoquée par les participants que les autres fonctions, soit par un peu plus d'un quart de l'échantillon. Elle consiste à se sentir guidé soit par Dieu, soit par d'autres membres de l'église. Cette sensation comporte une dimension autant concrète (des conseils du clergé ou des membres de l'église), que sacrée (directement de Dieu ou par des personnes tierces). Il s'agit d'un résultat inattendu car peu retrouvé dans la littérature au moment de la recension. Il avait été repéré par Bhui (2008) lors d'une étude qualitative sur le coping religieux de divers groupes ethniques en Grande-Bretagne. Il serait pertinent de plus explorer cette fonction pour mieux comprendre la manière dont elle agit dans le coping. Dans notre étude, lorsqu'elle est associée à la sensation de protection et à la *fortaleza*, elle acquiert plus de sens.

La *fortaleza* est un résultat intéressant d'un point de vue phénoménologique. Présente dans un peu plus de la moitié de l'échantillon, elle comporte d'un côté une dimension de sensations qui favorisent la résistance au malheur, et d'un autre, une dimension motivationnelle qui favorise l'action pour s'en sortir. Elle est traduite en français comme « force », or en espagnol il existe deux mots distincts : « *fuerza* » (force) et « *fortaleza* ». Elle est proche de la force, du courage, de la résistance et de la motivation. Même si les participants n'évoquent pas une dimension sacrée lorsqu'ils parlent de la *fortaleza*, la notion est très proche de la Force, l'une des quatre vertus cardinales du catholicisme. Cette vertu consiste précisément en la capacité à résister

aux tentations et à surmonter les difficultés. Dans les discours des participants, la *fortaleza* peut acquérir une certaine dimension sacrée lorsqu'ils estiment que c'est Dieu qui la leur donne. Il s'opère, dans ces cas-là, une transmission de cette capacité de résistance, du divin à l'humain. A là différence d'autres rôles comme la protection, ce n'est pas Dieu qui va au secours des hommes, mais, en leur transmettant de la *fortaleza*, il les rend forts, pour qu'eux-mêmes, s'en sortent. On observe dans cette population que loin d'une religion « assistancialiste », qui attend la prise en charge, les déplacés font preuve d'une religion « renforçatrice », qui potentialise leurs propres ressources. Au vu de ces caractéristiques de la religion, on se rapproche de la notion d'« empowerment ». L'*empowerment* est « le processus par lequel les individus, les organisations et les communautés gagnent de la maîtrise dans leurs vies » (Nelson & Prilleltensky, 2005 ; Rappaport, 1981). La *fortaleza* décrite dans cette étude se montre comme un moyen par lequel la religion peut renforcer les capacités des déplacés et favoriser leur adaptation.

Enfin, la *fortaleza* constitue aussi une piste essentielle dans l'étude de la résilience, par la capacité à résister l'adversité et à la surmonter. Il est vrai qu'à la simple vue de ces deux facultés, résister et surmonter, il peut être difficile de voir la différence. Néanmoins, la résilience concerne un processus plus complexe impliquant plusieurs facteurs, internes et externes (Ehrensaft, 2002 ; Ehrensaft & Tousignant, 2006 ; Masten, Best, & Garmezy, 1990), dont la *fortaleza* pourrait avoir un rôle clé à explorer.

Source de soutien social

Les résultats de cette étude montrent que la religion exerce un rôle de soutien social, et ce par plusieurs moyens, à savoir : a) la relation au clergé, b) la relation à Dieu, c) la relation aux membres de l'église et d) la relation à autrui en général. De ce fait, en termes de fréquence, ce rôle est l'un de plus évoqués.

Un fait notable est que malgré une certaine méfiance envers le clergé, celui-ci reste une source de soutien social religieux plus utilisée que le recours à d'autres membres de l'église. Elle est évoquée par un peu moins d'un tiers des participants. La discussion sur ce paradoxe rejoint celle de la discussion sur l'importance des stratégies interpersonnelles ; on essaye de l'expliquer par le besoin de lien social des déplacés et le peu d'options disponibles, face à la réduction de leur propre capital social (Bourdieu, 1981). On ajouterait cependant qu'à différence du soutien social terrestre, le soutien d'un prêtre ou d'un pasteur a certains atouts. La relation au clergé est chargée d'une

dimension sacrée, par leur appartenance au monde religieux (Pargament, 1997). Il existe une représentation particulière, observée dans l'échantillon, sur la situation privilégiée des prêtres auprès de l'Être tout-puissant. Le récit d'un des informants clés illustre bien cette idée :

[Les déplacés] arrivent ici et quand ils voient un prêtre habillé en blanc, ça les attire. Et ils se défoulent. Et ils en sortent heureux d'avoir été écoutés et parce qu'on leur a donné un peu de courage. Enfin, on ne peut pas raconter ces choses-là à n'importe qui, alors ils cherchent... Leur croyance est que nous [les prêtres] sommes plus près de Dieu qu'eux. [Ils me disent :] « priez pour moi, car vous êtes plus près de Dieu ». Mais ce n'est pas vrai.

Ainsi, le risque d'être déçu est généralisé à tous les êtres humains, prêtres inclus. Or les déplacés tentent de réduire la probabilité d'être déçus en investissant plutôt la relation avec un proche de Dieu qu'avec un autre humain se trouvant à la même distance de Dieu qu'eux.

Concernant la relation à Dieu, des éléments sont apparus et permettent d'étudier cette relation en termes de la relation d'attachement. Les résultats concernant la relation à Dieu sont donc discutés dans la section sur l'attachement. Enfin, quant à la relation à d'autres membres de l'église et à autrui, des commentaires peuvent être associés à ceux sur les stratégies interpersonnelles, ainsi que sur ceux de la régulation de la conduite sociale.

Attitudes religieuses potentiellement nocives

Cette étude cherchait à identifier les différents rôles de la religion dans le processus pour faire face au déplacement forcé, incluant ceux qui pouvaient s'avérer nocifs. Nous en avons repéré trois : le déni, la passivité et la culpabilité. Ils sont néanmoins assez minoritaires.

Le premier, le déni, est observé chez une seule personne. Le déni s'opère par rapport à une maladie et non pas directement par rapport au déplacement : cette personne se sert d'un discours religieux pour nier la gravité de sa maladie. Il est vrai que, bien que le déni ne soit pas directement associé au déplacement, faire face à une situation aussi épouvante avec un état de santé diminué peut affecter son adaptation. Dans son discours on repère une instrumentalisation de la religion pour accomplir un déni. La question se pose alors : Si cette personne n'avait pas eu la religion dans sa vie,

n'aurait-elle pas eu de déni ? Comme aurait-elle fait face à sa maladie ? En d'autres mots, si cette personne n'avait pas été croyante, aurait-elle trouvé d'autres discours non religieux, pour opérer son déni ?

Le deuxième, la passivité, est observé dans le discours mais pas dans la pratique. Un cinquième de l'échantillon mentionne dans son discours le fait de se rendre à Dieu et de laisser certaines choses liées au déplacement dans Ses mains. Or dans la pratique, les résultats de cette thèse démontre le caractère actif de leurs stratégies. Dans l'exemple du jeune homme qui dit laisser la démarche pour obtenir son statut de déplacé dans les mains de Dieu, en explorant sa démarche on observe que pendant plusieurs semaines il s'est activement renseigné sur les démarches, préparé sa déclaration, cherché de l'aide pour trouver les adresses des institutions, etc.

Ceci nous amène à réfléchir sur la fonction que de telles attitudes peuvent avoir chez la personne déplacée, ou en général, chez la personne qui fait face à l'adversité. Pourquoi une personne qui fait autant d'efforts pour atteindre ses objectifs ne voudrait pas reconnaître ses propres mérites ? A quoi sert le fait d'attribuer les mérites de ses propres efforts à quelqu'un d'autre ? Peut-être cette stratégie fonctionne-t-elle parce que ce « quelqu'un d'autre » n'est pas un « quelqu'un d'autre » comme les autres. Celui à qui on laisse les décisions les plus importantes sur sa survie et son avenir est un être tout-puissant et bienveillant. Dans Ses mains on est sauf, on est protégé, quoi qu'il arrive, quelle que soit la décision sur son statut. Ses attitudes de « passivité » dans le discours et non pas dans la pratique, semblent donc assouvir un besoin de sensation de protection.

Le troisième, la culpabilité, est repérée sous deux formes : une forme protectrice et une forme destructrice. La première est associée à la régulation de pulsions agressives, que nous avons vues dans les fonctions de conservation. La deuxième est associée à une détresse par le sentiment de ne pas avoir rempli certaines attentes religieuses ou d'avoir péché. On peut alors se demander s'il s'agit de deux sortes de culpabilité différentes ou si elles se trouvent dans deux points différents du continuum d'un seul phénomène. Si la réponse était la deuxième, la question qui se poserait est : de quel phénomène s'agit-il ? Et, d'une manière générale, non seulement lié à la situation de déplacement, quel est le phénomène sous-jacent à la culpabilité dans la religion ?

Selon Geyer et Baumeister (2005) la culpabilité motive les gens à réparer et à maintenir ses relations avec les autres, et promeut le comportement pro-social. La théorie

psychanalytique aborde cette question par le mythe fondateur du père assassiné (Freud, 1927). Mais il s'agit d'une question plus complexe que le cadre de cette thèse ne permet pas de développer.

D'une manière générale, les attitudes potentiellement négatives observées s'avèrent peu nocives ou probablement pas inhérentes à la religion. De plus, on peut dire que par rapport aux rôles salutaires de la religion, ainsi qu'à la variété des stratégies de coping (religieuses et non religieuses) employées, les fonctions nocives ont une influence moindre. On conclut que, bien que la religion puisse comporter des attitudes pouvant gêner l'adaptation, la gamme de stratégies utilisée par les déplacés est tellement riche qu'ils ont toujours l'option de faire appel à d'autres stratégies, religieuses ou non, plus salutaires.

Conservation vs. Transformation : vers une approche fonctionnelle de la religion

Comme nous l'expliquons dans la section sur la méthodologie, la définition des cinq rôles identifiés est le fruit d'une longue réflexion, d'un long travail de repérage de sens et d'analyse qualitative à partir des données brutes. Nous n'avons pas voulu cibler un processus psychologique particulier en amont, mais nous avons voulu, à partir de l'exploration des thèmes correspondant aux questions de recherche, laisser la voie ouverte aux participants pour évoquer leurs propres expériences. C'est à partir de leurs récits que le travail d'identification des rôles s'est déroulé.

L'un des résultats les plus inattendu sur les stratégies de coping religieux, c'est le constat que, après plusieurs regroupements de noyaux de sens, les deux tendances principales qui en découlent sont, d'une part, un rôle de conservateur d'une stabilité et, d'une autre, un rôle de catalyseur de transformations. Ce résultat nous renvoie aux écrits de Pargament, qui depuis plusieurs années parlait déjà de ces deux tendances (Pargament, 1997 ; 1996). En partant de sa définition de la religion en termes d'une recherche de signification d'une manière liée au sacré, toutes les stratégies de coping religieux poursuivent, selon lui, le même objectif : renforcer la signification. Dans sa perspective fonctionnelle, chaque stratégie de coping religieux (et non religieux) repose sur un choix : essayer de conserver ce qui est important pour l'individu ou lâcher prise

et le transformer. Le premier choix cherche à protéger la signification qui existait préalablement et le deuxième essaie de la changer.

Cette manière de concevoir les stratégies de coping offre un meilleur cadre conceptuel pour comprendre ce que de nombreuses stratégies de coping, si distinctes soient elles, peuvent avoir en commun (Pargament, 1997). De cette manière nous nous approchons d'une meilleure compréhension de la nature humaine et des mécanismes sous-jacents qui régissent son fonctionnement, que ce soit intrapsychique ou dans les rapports avec son environnement. Les résultats de cette thèse nous permettent de comprendre autrement Pargament, car c'est de manière empirique, et sans le but prémédité de le faire, que nous sommes arrivés à une conceptualisation similaire. Avec une méthodologie inductive, par le regroupement successif des données brutes, nous arrivons à une conclusion similaire : certaines stratégies, aussi diverses qu'elles soient, cherchent à maintenir ou conserver une stabilité, et d'autres recherchent la transformation.

Par exemple, à l'exception de leur lien au sacré, qu'ont en commun le fait de demander à Dieu de pardonner à ses agresseurs, de lire la bible pour oublier sa tristesse ou de prier Dieu pour ne pas succomber à la tentation de voler quand on n'a pas de quoi nourrir ses enfants ? Ces stratégies cherchent toutes à maintenir un ordre, qu'il soit psychologique ou social, à préserver ses valeurs, à ne pas briser ce qui est important pour soi. Quand on pardonne on peut continuer à aller de l'avant sans rancœur, on ne porte plus ce fardeau et on peut se reconstruire en tranquillité tout en rétablissant l'ordre qui existait avant l'agression ; on veut oublier sa tristesse pour éviter l'effondrement psychique, pour que l'événement bouleverse le moins possible sa vie, pour pouvoir vivre le présent ; enfin, on tente de résister à la tentation du vol pour préserver ses valeurs, pour ne pas franchir ce seuil périlleux où l'on peut passer du côté des « méchants », risquant de nuire à l'autre, ainsi qu'à sa propre image de soi et à son intégrité morale. Ces stratégies cherchent à réparer un mal qui a été fait ou à faire en sorte que ses conséquences l'affectent le moins possible.

De la même manière, mais dans l'autre sens, le fait de se sentir protégé par Dieu, de se sentir orienté par Lui dans la prise des décisions et de sentir que Dieu donne de la force et du courage, sont des stratégies qui essayent de transformer la réalité, qui mènent à l'action et permettent de faire face à la nouvelle situation. Quand on sait qu'on ne se promène pas dans les rues de Bogota tout seul mais protégé par l'Etre le plus puissant qui existe, voire le seul Tout-puissant, on peut aller partout sans crainte ;

lorsqu'on sent que la décision prise a été soufflée à l'oreille par Dieu et sa sagesse sans limites, on n'a plus de doutes que c'est la bonne décision et on procède en toute confiance ; lorsque Dieu donne la force et le courage pour surmonter une difficulté il ne reste plus qu'à agir et à s'en sortir. Ces stratégies ont donc en commun l'intention de sortir l'individu du *statu quo*, un *statu quo* qui par les caractéristiques du contexte, aussi confus et chaotique que nous l'avons décrit, peut s'avérer paralysant ; elles tentent de favoriser la sortie de cet état d'émoussement et d'encourager l'action.

Bien entendu ces données auraient pu être organisées d'une autre manière, en prenant en compte des critères différents de ceux qui ont été choisis dans cette étude. Or ce que nous voulons souligner c'est le fait que les critères utilisés ici, choisis car ils ont été considérés comme les plus porteurs de sens, nous ont amené à des conclusions similaires à celles déjà relevées dans la littérature. Selon Pargament (1997) cette approche de la conservation vs. la transformation dépasse les approches qui tentent d'étudier les « quoi », qui décrivent, par exemple, les types d'activités de coping religieux observés, pour aller vers l'étude des « pourquoi », en cherchant à connaître les fonctions remplies par ces activités. De cette manière, nous essayons d'aller vers une analyse fonctionnelle qui permet plutôt de comprendre à quoi sert une stratégie donnée, quelle est sa fonctionnalité, enfin quels buts elle poursuit. Tel que Pargament (1997) le disait à l'époque et tel qu'il est constaté aujourd'hui lors d'une nouvelle révision de la littérature, peu de recherches empiriques ont été réalisées avec cette perspective. Une telle recherche demanderait une approche qualitative capable de mettre en contexte les stratégies de coping observées, dans la situation, l'histoire des sujets et la fonctionnalité qu'elles peuvent avoir pour les individus. Ceci constitue donc une piste à explorer dans le domaine du coping religieux, et du coping en général.

Dieu comme figure d'attachement

Nous avons vu que la religion, et particulièrement Dieu, ont une place importante dans la vie des participants. Cette relation à Dieu présente notamment deux facettes : la première, c'est une relation qui place Dieu en tant qu'un membre de plus dans leur réseau social, un membre comme les autres ; c'est-à-dire au même niveau qu'eux ou « d'égal à égal ». Dieu joue le rôle d'un autre, un confident qui les écoute avec bienveillance et à qui, donc, on peut tout raconter pour se décharger. La deuxième

facette, qui a une portée plus importante, est celle de Dieu comme une figure d'attachement. Cette dernière est apparue plus clairement dans une analyse transversale, opérée après un certain recul, fondée sur les résultats concernant trois aspects : a) leur religiosité centrée sur la relation à Dieu (qui nous a mené à une réflexion sur la nature de celle-ci), b) les itinéraires religieux (par les mouvements d'éloignement / rapprochement de Dieu, notamment ceux en lien avec le déplacement), et c) le rôle si répandu et phénoménologiquement si significatif pour les déplacés de la sensation de protection (qui font penser à la relation d'attachement).

Il est à noter qu'il s'agit d'une relation particulière, dans le sens qu'elle implique un être « imaginaire » avec lequel il n'y a pas d'interaction « réelle ». De ce point de vue, une vision « objective » reste difficile et les conclusions tirées doivent être traitées avec prudence. Or, vu la portée phénoménologique de cette relation à Dieu que les participants décrivent, il nous a paru pertinent de discuter son lien avec la théorie de l'attachement.

Les résultats montrent que certains aspects de cette relation à Dieu permettent de la comparer à une relation d'attachement et, en conséquence, de voir Dieu comme une figure d'attachement. En suivant Kirkpatrick (1999) nous faisons cette comparaison selon les quatre critères que la théorie de Bowlby (1969 ; 1973 ; 1980) considère comme distinctifs d'une relation d'attachement par rapport à une autre relation. Premièrement, concernant la recherche de proximité, la force de certaines pratiques et représentations de Dieu rapportées par les participants servent en effet à maintenir cette proximité. La prière en privé, si présente dans l'échantillon et vécue avec autant de ferveur, en est l'exemple le plus représentatif. A travers les récits de leurs « communications » avec Dieu, les déplacés expriment des efforts explicites pour demander sa présence, son écoute attentive, pour confirmer qu'il est toujours avec eux et se rassurer que cela demeurera ainsi.

Deuxièmement (et troisièmement), concernant la perception de la figure d'attachement comme un havre de sécurité (« *haven of safety* ») et comme une base de sécurité (« *secure base* ») (Bowlby, 1969), il est possible de faire le lien avec les résultats qui explicitent le rôle de la religion dans la perception de protection. Dans notre échantillon cela passe notamment par le fait de subvenir aux besoins primaires. Comme le vivent les déplacés, c'est Dieu qui les nourrit, qui les loge et qui les oriente, tant dans la ville que dans la vie. Ils se sentent pris en main par Lui même quand ils ne l'attendent pas, car il n'y a pas besoin de raconter à Dieu ses besoins : Il les connaît d'avance. A ces

côtés ils sont sains et saufs, et laissés à Ses soins. D'autre part, cette sensation de protection concerne une autre forme de la sensation de sécurité, celle de se sentir protégé contre tous les dangers, de la violence organisée qui les a chassés de chez eux, comme de la violence urbaine à laquelle ils sont confrontés dans leur nouvel environnement. Cette sensation de protection donne en conséquence une confiance en soi qui leur permet, malgré leurs craintes et les dangers réels, d'oser s'y confronter, convaincus que Dieu, tel un garde du corps, veille bien sur eux.

Enfin, concernant le quatrième critère de Bowlby, Granqvist (2002) et Kirkpatrick (1999) affirment que du fait de la conception de Dieu comme étant omniprésent et éternel, la détresse de séparation et de perte ne risque pas d'avoir lieu. Puisqu'Il est partout, il n'y a pas un endroit où Il ne se trouve pas et, il est donc impossible de se séparer de Lui ; et, puisqu'Il ne meurt pas, on ne peut pas Le perdre. Or, en étudiant les itinéraires religieux des déplacés, cette étude montre que, bien que minoritaire, cette angoisse de séparation peut effectivement avoir lieu. Bowlby (1969) évoquait certaines situations susceptibles de déclencher des comportements d'attachement chez l'enfant : les événements effrayants, les blessures et les séparations. Si la figure d'attachement n'est pas disponible ou qu'elle ne répond pas de manière adéquate, la détresse augmente et l'enfant cherche avec intensité la proximité à la figure d'attachement. Les situations vécues par les déplacés (guerre, perte de proches, déracinement) peuvent être considérées comme particulièrement effrayantes et entraînant des séparations abruptes ; elles activent alors leur système d'attachement à la figure toute-puissante de Dieu (par des stratégies comme la prière, le culte, etc. pour rechercher la proximité). Mais leurs besoins ne sont pas toujours satisfaits convenablement.

Ce manque de réponse attendue de la part de Dieu, peut précipiter l'écroulement des idées bienveillantes de base (Janoff-bulman, 1992) et la relation à Dieu risque de se fracturer (Falsetti, Resick & Davis, 2003). Dans cet échantillon, quelques-uns des participants avec une sensation d'abandon, se sont demandés, avec une grande détresse, si Dieu les avait oubliés ou si Dieu existait. D'autres se sont fâchés contre lui et ont refusé pendant une certaine période (quelques heures, voire quelques jours) la proximité avec Lui. Leurs itinéraires montrent aussi qu'après cette rupture, qu'ils décrivent parfois en termes de dispute, comme celle que l'on peut avoir avec ses proches, une réconciliation a lieu (non sans culpabilité) et la relation reprend son cours normal.

Ces comportements rappellent certains styles d'attachement identifiés par Ainsworth, Blehar, Waters et Wall (1978) lors de leurs recherches expérimentales. Les styles d'attachement identifiés sont : sécure, insécure évitant et insécure ambivalent. Un quatrième style, l'insécure désorganisé/désorienté, a été proposé ultérieurement par Main et Solomon (1986). Les réactions des déplacés de grande détresse face à l'idée de l'abandon de Dieu, voire de son inexistence, et de colère contre lui, ainsi que les mouvements de rapprochement, culpabilisation et réconciliation qui suivent, peuvent faire penser aux patterns d'attachement, notamment à ceux de type insécure. Et, a contrario, lorsque la réponse perçue de Dieu face à leur détresse est considérée satisfaisante et donc réconfortante, et que leur rapport à Dieu reste inchangé, voire consolidé, on peut penser à l'attachement sécure. Cette étude n'apporte pas assez d'éléments pour examiner ces différences individuelles en profondeur, mais il s'agit d'une question fort pertinente à explorer, tout en tenant compte des itinéraires religieux, de l'histoire familiale et de vie, afin de pouvoir mettre tous ces éléments en perspective.

Notons que l'idée du déplacement comme étant une épreuve de Dieu prévient en grande partie cette sensation d'abandon et cette réaction de colère contre Dieu (et la détresse qui en découle) par une crainte suprême : Dieu, en leur infligeant ces difficultés serait en train de les tester, pour voir, disent-ils, s'ils vont renier, douter ou s'éloigner de Lui. Ces comportements sont vécus comme un échec (ne pas avoir réussi l'épreuve) et dans leur représentation ils sont mal vus socialement, voire condamnés. De ce fait, ce que l'on observe dans leurs récits sur leurs itinéraires, après s'être fâchés contre Dieu ou s'être demandé s'il existe, les participants expérimentent une intense sensation de culpabilité et demandent pardon à Dieu, en se rassurant toujours sur le fait que, oui, il existe et qu'il ne va pas les abandonner.

Si à ceci on ajoute un cinquième critère proposé par Bowlby, selon lequel la figure d'attachement est plus sage et plus forte, cette comparaison serait encore plus aiguë. Par définition les caractéristiques de Dieu font qu'il remplit aussi ce critère, voire mieux que les donneurs de soin terrestres (Granqvist, 2002).

Enfin, si la relation à Dieu remplit les critères d'une relation d'attachement, deux questions intéressantes restent à explorer : celle du style d'attachement, et celle de l'hypothèse de la correspondance ou de la compensation (Granqvist, 1998 ; Granqvist & Hagekull, 1999 ; Kirkpatrick, 1999 ; Pargament, 1997). C'est-à-dire, si selon le style d'attachement établi avec Dieu, on reproduit le style d'attachement qu'on a développé avec ses figures « terrestres » d'attachement (i.e. ses parents, compagne/on) ou si, au

contraire, souvent lors d'un style d'attachement non sécurisant avec ceux-ci, on établit un style d'attachement avec Dieu plus sécurisant pour compenser celui des parents.

Intérêt et limites de la thèse

Cette thèse a permis d'explorer les différents niveaux pour lesquels la religion peut jouer un rôle dans le processus d'adaptation. Il était important d'avoir une telle approche, la plupart des recherches dans la littérature se centrant sur des variables quantitatives isolées (i.e. les pratiques, les croyances), manquant d'une vue d'ensemble, mais surtout d'une exploration de la dimension de sens. Il était aussi approprié d'utiliser une méthodologie qualitative et systématique, afin de bien saisir la manière dont la religion est vécue et comment elle interagit avec les autres systèmes de signification des individus. Certains résultats ont transformé notre regard sur cette population :

Le premier est la capacité d'adaptation des déplacés, aussi active, souple et diversifiée. Compte tenu de l'arrivée plutôt récente à Bogota au moment de l'entretien (six mois en moyenne), de leurs traumatismes, des deuils, du déracinement, de la précarité et de l'insécurité, on pouvait s'attendre à rencontrer des gens effondrés psychologiquement. Or malgré leur grande souffrance, la plupart des déplacés réussissent à se prendre en main et à faire appel à toutes leurs ressources, internes et externes. Indépendamment de l'efficacité de celles-ci, dont l'étude ne faisait pas partie de cette thèse, leur capacité de composer avec leurs ressources disponibles et d'éviter l'effondrement, est remarquable. Lorsque nous soulignons leurs capacités, nous n'entendons pas par là dire qu'il n'éprouvent pas de souffrance ou que les stratégies employées sont toutes efficaces. Ce que nous soulignons est davantage leur volonté de s'en sortir et le déploiement massif des stratégies, leur souplesse et créativité, pour combiner les diverses stratégies, religieuses et non religieuses. Enfin, loin d'être des victimes passives qui subissent la violence et attendent une « prise en charge », la plupart d'entre eux, prennent part activement à leur processus d'adaptation.

Le deuxième résultat est le fait que la religion dans ce processus s'avère être une source salutaire, qui s'articule avec les autres sources pour donner du sens à leur situation et favoriser leur adaptation. La religion est donc bien plus qu'un mécanisme de défense infantile, rigide et aliénant. Même si elle peut parfois avoir ce rôle de

mécanisme de défense dans le sens qu'elle aide à apaiser l'angoisse, elle est par ailleurs un élément présent dans leurs vies, ancré dans la culture et porteur de sens, qui potentialise leurs ressources et favorise l'adaptation. Les différents éléments de cette thèse ne nous permettent pas de quantifier l'importance de la religion par rapport à d'autres ressources, mais nous permettent de déterminer, par son approche fonctionnelle, *pourquoi* la religion est importante pour les déplacés dans ce processus.

Le troisième résultat nous ayant interpellé est précisément le fait que cette approche fonctionnelle de la religion nous a permis de mieux comprendre les mécanismes par lesquels la religion joue un rôle dans leur processus d'adaptation : en donnant du sens, en conservant une stabilité, en incitant à la transformation, en favorisant le soutien social. Il reste à explorer la question de la culpabilité, comme attitude associée à la religion potentiellement nocive. Parmi les fonctions plus ponctuelles de la religion, deux paraissaient moins évidentes au départ mais la manière dont elles ont émergé dans les données, a apporté un certain intérêt : la régulation de la conduite sociale et la *fortaleza*. La première se faisait peu évidente au départ mais elle a pris une dimension plus importante lorsqu'on la met en perspective avec le contexte de violence généralisée en Colombie. Dans ce contexte, le chaos du conflit rend la violence plus accessible et les personnes peuvent être facilement tentées de succomber aux « règlements de comptes » violents. A un niveau social, ces interdictions de la religion s'avèrent, plutôt qu'aliénantes, protectrices de la cohabitation pacifique et associée à la prévention de la violence par l'introjection des valeurs. La deuxième fonction, la *fortaleza*, est apparue dans cette thèse avec une portée plus importante qu'attendu. Il était possible au départ d'imaginer une fonction d'apaisement, voire du courage face à l'adversité ; or cette dimension de renforcement de leurs propres ressources et de leur confiance en soi qui semble favoriser l'adaptation, constitue à notre sens un élément clé à explorer lors de futures recherches.

Par ailleurs, cette thèse traite un sujet vaste, impliquant un grand nombre de concepts théoriques différents. Le fait d'avoir privilégié une approche multidimensionnelle a favorisé un regard global du phénomène, ce qui constitue l'un des points d'intérêt de la thèse. Néanmoins, cette approche globale a le désavantage de pénaliser l'exploration en profondeur de certains aspects. De grands efforts ont été faits dans la tentative de garder un bon équilibre entre le regard global et l'étude de thématiques ponctuelles. Après la discussion des résultats, il reste un sentiment de regret à cause de cette impossibilité de mieux explorer certaines questions. Même si, malgré tout, on pourrait dire que c'était un effort nécessaire.

La méthodologie qualitative choisie s'est avérée appropriée pour répondre aux questions de recherche, en permettant l'accès aux systèmes de sens de la population étudiée. Néanmoins, il s'agit d'une méthodologie qui demande une grande quantité de temps et de patience. A cause des contraintes financières et de temps (et non pas de patience), il a été impossible de mener la validation des catégories par la procédure souhaitable, c'est-à-dire par la triangulation des données avec d'autres chercheurs. Tandis qu'une validation plus rigoureuse avec plusieurs évaluateurs et la détermination d'une concordance inter-juges adéquate aurait été souhaitable, beaucoup d'énergie a été investie dans la recherche de validité interne, pour faire en sorte que tous les entretiens aient été codés rigoureusement avec les mêmes critères.

Pour compenser les risques d'une faible validité externe, tel qu'il est expliqué dans la section de méthodologie, nous avons eu recours à deux mécanismes : le premier a consisté en la vérification des catégories à partir des données brutes, par l'un de deux directeurs, qui est hispanophone ; le deuxième, en des séances de travail prévues entre la doctorante et ses directeurs, pour discuter le processus de codification et faire ainsi un suivi de la procédure tout au long de l'analyse des données. Bien que ces deux mécanismes puissent donner une perspective de plus à celle de la chercheuse principale, ils ne garantissent pas une validité externe optimale. Il serait souhaitable, lors des futures recherches à méthodologie similaire, que des équipes de recherches plus nombreuses soient conformées, afin de mieux valider les catégories définies et d'affiner les conclusions qui en sont tirées.

De plus, cette recherche a été réalisée auprès d'une population déterminée (les personnes déplacées par la violence organisée), dans un contexte culturel et religieux spécifique (la Colombie, où la population est majoritairement chrétienne). Cette spécificité ne permet pas de généraliser les résultats ni de voir les implications qui pourraient avoir d'autres traditions religieuses dans d'autres contextes culturels lorsqu'on fait face à la violence. De plus, la taille de l'échantillon (N=51) ne peut pas être considérée comme représentative de la population étudiée, le nombre de déplacés en Colombie étant estimé à 2.500.000 environ. Il serait donc recommandable d'étudier des processus similaires dans des échantillons plus grands et dans d'autres contextes, pour pouvoir ainsi établir des comparaisons qui nous amèneraient à une meilleure compréhension du phénomène.

En outre, l'approche globale privilégiée dans cette thèse n'a pas permis d'explorer certaines questions, qu'il serait souhaitable d'étudier lors des recherches futures. Par exemple, cette thèse centrait son intérêt sur l'identification des rôles joués par la religion dans le processus pour faire face à la violence. De ce fait, bien qu'elle permette d'étudier la façon dont la religion est utilisée dans ce processus, elle ne permet pas d'évaluer son efficacité par rapport à l'adaptation. En d'autres termes, les résultats de cette recherche ne permettent pas de déterminer si une telle stratégie ou un tel rôle de la religion s'avère efficace pour l'adaptation des déplacés. Une piste à explorer serait donc de comparer des unités de sens par rapport à l'adaptation perçue, afin d'explorer si le fait d'estimer sa situation comme surmontée, peut être associé à certains rôles de la religion, plus qu'à d'autres ; ou encore, combiner cette méthode avec des indices quantitatifs d'adaptation.

D'autres analyses plus sophistiquées seraient également pertinentes, telles que l'établissement des typologies entre les rôles de la religion et les données sociodémographiques. Ces analyses apporteraient de la lumière sur « qui » utilise « quel » rôle de la religion. Par exemple, le rôle conservateur de la religion est-il plus présent chez les femmes que chez les hommes? L'interprétation du déplacement forcé comme une punition de Dieu est-elle plus souvent évoquée par les personnes moins scolarisées que par les plus scolarisées? etc. Ces questions permettront de mieux comprendre comment la religion se conjugue avec d'autres facteurs pour favoriser la capacité des gens à faire face à la violence, à composer avec les ressources disponibles et, enfin, à mener une vie digne malgré tout.

Enfin, il faut tenir compte du temps écoulé depuis l'arrivée des participants à Bogota et des implications que cela peut avoir sur les données. La moyenne de six mois représente en effet un temps relativement court lorsque l'on parle de s'adapter à de telles circonstances de violence et de précarité. L'échantillon de cette étude comprend donc des personnes déplacées depuis peu, qui sont en train de déployer tous leurs efforts possibles dans la bataille pour leur « survie ». La méthodologie de cette thèse n'a pas permis d'étudier l'évolution de ces efforts, s'ils se sont maintenus dans le temps, ou encore la manière dont ils auraient pu se transformer au cours du processus d'adaptation. Malgré la logistique complexe que cela demande, un dispositif de recherche longitudinal prospectif serait convenable pour mieux saisir cette évolution. Il servirait à comprendre comment ses efforts, religieux ou non religieux, se combinent entre eux et évoluent dans le temps en vue de l'adaptation.

Conclusion

Cette thèse montre que la religion joue plusieurs rôles dans le processus pour faire face à la violence organisée en Colombie. Ses rôles s'opèrent sur plusieurs niveaux : individuel, collectif, intrapsychique, intellectuel/cognitif, phénoménologique/émotionnel, moral, comportemental, physiologique, social/ interpersonnel...

La religion s'avère être un élément important dans la vie des déplacés colombiens. Catholiques pour la plupart, leur religion est centrée sur la relation directe à Dieu, malgré les rituels collectifs pratiqués. Ils vivent une religion robuste, ancrée depuis leur jeune âge, capable de résister à l'adversité : après le déplacement, leur religion est soit restée inchangée, soit s'est renforcée.

Les résultats montrent que les capacités d'adaptation des déplacés interviewés sont indéniables, compte tenu des conditions d'adversité qu'ils traversent avant, pendant et après leur déplacement, de la brièveté du temps écoulé depuis leur arrivée, ainsi que de la grande souffrance qu'ils vivent. Leur processus d'adaptation frappe par son caractère actif dans la quête de sens et de stratégies, ainsi que par sa souplesse, sa créativité et l'importance accordée aux stratégies interpersonnelles.

Les rôles de la religion repérés dans le processus pour faire face à leur situation sont multiples. Ils ont été regroupés par leur fonctionnalité, en cinq grandes catégories : a) pourvoyeur de sens, b) conservateur d'une stabilité, c) catalyseur de transformations, d) source de soutien social, et e) aspect potentiellement nocif

En général, la religion est, pour cette population, une source d'*empowerment*, qui potentialise leurs ressources, tant internes qu'externes. Ensemble avec d'autres ressources, elle aide les déplacés à réparer le sens brisé par la violence, à conserver ce qui est important pour eux, et favorise la mise en action. Il s'agit pour cette population d'une source libératrice et non pas d'un simple mécanisme de défense inconscient, et encore moins d'un phénomène aliénant.

Les rôles de la religion repérés lors de cette étude mettent en évidence des besoins cruciaux des déplacés comme celui de protection, de construction de sens et de reconstruction du tissu social. Les organismes travaillant auprès de ces populations devraient tenir compte de ces besoins dans la réflexion sur leurs programmes, et

inclure des stratégies qui puissent combiner leurs différentes ressources disponibles, en vue d'améliorer leurs conditions de vie et de favoriser leur reconstruction.

Quant à l'étude de la psychologie de la religion, cette recherche met en évidence la pertinence de prendre en compte les diverses dimensions de la religion, ainsi que l'utilisation d'une approche fonctionnelle. Ces mécanismes peuvent nous approcher à une meilleure compréhension des mécanismes par lesquels la religion peut exercer un rôle dans le processus d'adaptation.

La méthodologie de cette thèse s'est avérée appropriée pour répondre aux questions de recherche, or elle présente des limites qui soulèvent de nouvelles questions à explorer lors de futures recherches. Par exemple, le développement des typologies entre les rôles et les variables sociodémographiques, l'établissement d'un lien entre les rôles repérés et leur l'efficacité pour l'adaptation et/ou l'étude longitudinale de ce processus.

Enfin, les résultats de la thèse nous amènent à encourager la méthodologie qualitative pour ce type de sujets, du fait de sa grande capacité à saisir les unités de sens. Or il serait souhaitable de constituer des équipes de recherche plus nombreuses, permettant une validation rigoureuse des données. De plus, des échantillons plus nombreux, et donc plus représentatifs de la population étudiée, seraient également souhaitables, ainsi que l'exploration du sujet dans différents contextes religieux et culturels.

Références

- ACNUR & Red de Solidaridad Social (1999). Ley 387 del 18 de julio de 1997. Bogotá : Foletras.
- Agencia presidencial para la acción social y la cooperación internacional (2008). *Estadísticas de la población desplazada*. Retrieved, from the World Wide Web: <http://www.accionsocial.gov.co>
- Ai, A. L., Peterson, C., & Huang, B. (2003). The Effect of Religious-Spiritual Coping on Positive Attitudes of Adult Muslim Refugees From Kosovo and Bosnia. *International Journal for the Psychology of Religion*, 13(1), 29-47.
- Ainsworth, M. S., Blehar, M. C., Waters, E., & Wall, S. (1978). *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation*. Oxford England: Lawrence Erlbaum.
- Aldwin, C. M. (1994). *Stress, coping, and development: An integrative perspective*. New York, NY US: Guilford Press.
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality & Social Psychology*, 5(4), 432-443.
- Asner-Self, K. K., & Marotta, S. A. (2005). Developmental Indices among Central American Immigrants Exposed to War-Related Trauma: Clinical Implications for Counselors. *Journal of Counseling and Development*, 83(2), 162-171.
- Association Américaine de Psychiatrie (1994). *DSM-IV. Manuel Diagnostique et Statistique des Troubles Mentaux, 4e éd.* Paris: Masson.
- Barrois, C. (1988). *Les névroses traumatiques*. Paris: Dunod.
- Barus-Michel, J. (2004). *Souffrance, sens et croyance : l'effet thérapeutique*. Paris: Eres.
- Baubet, T., & Moro, M. R. (2003). Cultures et soins du trauma psychique en situation humanitaire. In T. Baubet, K. Le Roch, D. Bitar & M. R. Moro (Eds.), *Soigner malgré tout, Tome 1 : Trauma, cultures et soins*. Grenoble: La pensée Sauvage.

- Bernard, H. R. (2006). *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bhui, K., King, M., Dein, S., & O'Connor, W. (2008). Ethnicity and religious coping with mental distress. *Journal of Mental Health*, 17(2), 141 - 151.
- Bidegain, A. M. (2004). *Historia del cristianismo en Colombia : corrientes y diversidad*. Bogota: Taurus.
- Bidegain, A. M., & Demera-Vargas, J. D. (2005). *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogota: Unibiblos - Universidad Nacional de Colombia.
- Blass, D. M. (2001). A conceptual framework for the interaction between psychiatry and religion. *International Review of Psychiatry*, 13(2), 79-85.
- Boehnlein, J. K. (2000). *Psychiatry and religion: The convergence of mind and spirit*. Washington, DC, US: American Psychiatric Publishing, Inc.
- Boehnlein, J. K. (2007). Religion and Spirituality after Trauma. In L. Kirmayer & R. Lemelson & M. Barad (Eds.), *Understanding Trauma: Integrating Biological, Clinical, and Cultural Perspectives* (pp. 259-274). Cambridge: University Press.
- Boehnlein, J. K., & Kinzie, J. D. (1997). Cultural perspectives on posttraumatic stress disorder. In T. W. Miller (Ed.), *Clinical disorders and stressful life events*. (pp. 19-43). Madison, CT, US: International Universities Press, Inc.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss: Attachment*. (Vol. 1). New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss: Separation: Anxiety and Anger*. (Vol. 2). New York, NY, US: Basic Books.
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss: Loss: Sadness and depression*. New York: Basic Books.
- Bourdieu, P. (1980). Le capital social. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 31(1), 2-3.
- Bracken, P. J., Giller, J. E., & Summerfield, D. (1995). Psychological Responses to War and Atrocity: The Limitations of Current Concepts. *Social Science and Medicine*, 40(8), 1073-1082.

- Bronfenbrenner, U. (1979). *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Calderon, F. (1995). Latin America identity and mixed temporalities; or how to be postmodern and Indian at the same time. In J. Beverly, J. Oviedo, M. Arona (editors), *The postmodern debate in Latin America* (pp. 55-64). Durham and London: Duke University Press.
- Carballo, M., Smajkic, A., Zeric, D., Dzidowska, M., Gebre-Medhin, J., & Van Halem, J. (2004). Mental Health and Coping in a War Situation: The Case of Bosnia and Herzegovina. *Journal of Biosocial Science*, 36(4), 463-477.
- Chabrol, H., & Callahan, S. (2004). *Mécanismes de défense et coping*. Paris: Dunod.
- Cheng, C. (2009). Dialectical thinking and coping flexibility: A multimethod approach. *Journal of Personality*, 77(2), 471-494.
- Cheng, C. (2003). Cognitive and motivational processes underlying coping flexibility: A dual-process model. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(2), 425-438.
- Cheng, C. (2001). Assessing coping flexibility in real-life and laboratory settings: A multimethod approach. *Journal of Personality and Social Psychology*, 80(5), 814-833.
- Cohler, B. J., Stott, F. M., & Musick, J. S. (1995). Adversity, vulnerability, and resilience: Cultural and developmental perspectives. In D. Cicchetti & D. J. Cohen (Eds.), *Developmental psychopathology, Vol. 2: Risk, disorder, and adaptation*. (pp. 753-800). Oxford England: John Wiley & Sons.
- Concha-Eastman, A. (2002). Impacto social y económico de la violencia en las Américas. *Biomédica*, 22, 347-61
- Corin, E., Bibeau, G., & Uchoa, E. (1993). Elements d'une sémiologie anthropologique des troubles psychiques chez les Bambara, Soniké et Bwa du Mali. *Anthropologie et Sociétés*, 17(1-2), 125-156.
- Corin, E., & Lauzon, G. (1992). Positive withdrawal and the quest for meaning: The reconstruction of experience among schizophrenics. *Psychiatry: Journal for the Study of Interpersonal Processes*, 55(3), 266-278.

- Corin, E., Thara, R., & Padmavati, R. (2005). Shadows of culture in psychosis in south India: A methodological exploration and illustration. *International Review of Psychiatry*, 17(2), 75-81.
- Corin, E., Thara, R., & Padmavati, R. (2004). Living Through a Staggering World: The Play of Signifiers in Early Psychosis in South India. In J. Jenkins & R. Barrett (Eds.), *Schizophrenia, Culture, and Subjectivity : The Edge of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corin, E., Uchoa, E., Bibeau, G., Koumare, B., Coulibaly, B., Coulibaly, M., Mounkoro, P., & Sissoko, M. (1992). La place de la culture dans la psychiatrie africaine d'aujourd'hui : Paramètres pour un cadre de référence. *Psychopathologie Africaine*, 24(2), 149-181.
- Crocq, L. (1999). *Les traumatismes psychiques de guerre*. Paris: Odile Jacob.
- Crocq, L. (2001). Le traumatisme psychique dans la pensée psychiatrique francophone. In M. De Clercq & F. Lebigot (Eds.), *Les traumatismes psychiques* (pp. 1-9). Paris: Masson.
- Damiani, C. (1997). *Les victimes : violences publiques et crimes privés*. Paris: Bayard éditions.
- De Clercq, M., & Lebigot, F. (2001). *Les traumatismes psychiques*. Paris: Masson.
- Durkheim, E. (1968). *Les formes elementaires de la vie religieuse* (5 ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Ehrensaft, E. (2002). *Resilience among Rwandan refugee adolescents. The Relationship Between Resilience, Adversity and Meaning Construction Among Rwandan Refugee Adolescents Exposed to Armed Conflict*. Unpublished Doctoral Thesis, Université de Québec à Montréal, Montréal.
- Ehrensaft, E., & Tousignant, M. (2006). Immigration and resilience. In D. L. Sam & J. W. Berry (Eds.), *The Cambridge handbook of acculturation psychology*. (pp. 469-483). New York, NY, US: Cambridge University Press.
- Eisenbruch, M. (1991). From Post-traumatic Stress Disorder to Cultural Bereavement: Diagnosis of Southeast Asian Refugees. *Social Science and Medicine*, 33(6), 673-680.

- Ellis, A. (1986). *The case against religion: A psychotherapist's view and the case against religiosity*. Austin: American Atheist Press.
- Emmons, R. A. (2005a). Striving for the Sacred: Personal Goals, Life Meaning, and Religion. *Journal of Social Issues*, 61(4), 731-745.
- Emmons, R. A. (2005b). Emotion and Religion. In R. F. Paloutzian & C. Park (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp. 235-252). NY, London: Guilford Press.
- Emmons, R. A., & Paloutzian, R. F. (2003). The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, 54(377-402).
- Endler, N. S., & Parker, J. D. A. (1990). Multidimensional assessment of coping: a critical evaluation. *Journal of Personality & Social Psychology*, 844-854.
- Fals Borda, O., Guzman, G., & Umaña, E. (2005). *La violencia en Colombia*. Bogota: Taurus.
- Falsetti, S. A., Resick, P. A., & Davis, J. L. (2003). Changes in Religious Beliefs Following Trauma. *Journal of Traumatic Stress*, 16(4), 391.
- Finch, R. J. (2007). Trauma and Forgiveness: A Spiritual Inquiry. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 9(2), 27.
- Folkman, S., & Lazarus, R. S. (1980). An Analysis of Coping in a Middle-Aged Community Sample. *Journal of Health & Social Behavior*, 21(3), 219-239.
- Folkman, S., & Moskowitz, J. T. (2004). Coping: Pitfalls and promise. *Annual Review of Psychology*, 55, 745-774.
- Francis, L. J., & Bourke, R. (2003). Personality and Religion: Applying Cattell's Model among Secondary School Pupils. *Current Psychology*, 22(2), 125-137.
- Francis, L. J., & Jackson, C. J. (2003). Eysenck's dimensional model of personality and religion: are religious people more neurotic? *Mental Health, Religion & Culture*, 6(1), 87-100.
- Freud, S. (1995). *L'avenir d'une illusion* (6ème ed.). Paris: PUF.
- Freud, S. (1948). *Le malaise dans la culture*. Paris: Quadriges / PUF.

- Freud, S. (1927). Totem and taboo. Oxford England: New Republic.
- Freud, S. (1923). *Le moi et le ça*. Paris
- Geertz, C. (1973). Religion as a cultural system. In C. Geertz (Ed.), *The interpretation of cultures* (pp. 87-125). New York: Basic Books.
- Geyer, A. L., & Baumeister, R. F. (2005). Religion, Morality, and Self-Control: Values, Virtues, and Vices. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. (pp. 412-432). New York, NY US: Guilford Press.
- Gorsuch, R. L. (1988). Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, 39, 201-221.
- Granqvist, P. (2002). *Attachment and Religion: An Integrative Developmental Framework*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. Comprehensive Summaries of Uppsala Dissertations from the Faculty of Social Sciences 116. University of Uppsala.
- Granqvist, P. (1998). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: On the Question of Compensation or Correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(2), 350.
- Granqvist, P., & Hagekull, B. (1999). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38(2), 254.
- Groleau, D., & Rodriguez, C. (2006). *Introduction to Qualitative Research*. Paper presented at the 12th Annual Summer Program in Social & Cultural Psychiatry, Montréal.
- Haarscher, G. (2004). *La laïcité* (3 ed.). Paris: Puf.
- Haarscher, G. (2004). *La laïcité* (3 ed.). Paris: Puf.
- Harris, T. (2007). Loss of network support piled on trauma: Thinking more broadly about the context of refugees. In A. Alayarian & A. E. Alayarian (Eds.), *Resilience, suffering and creativity: The work of the Refugee Therapy Centre*. (pp. 81-96). London England: Karnac Books.

- Harrison, M. O., Koenig, H. G., Hays, J. C., Eme-Akwari, A. G., & Pargament, K. I. (2001). The epidemiology of religious coping: a review of recent literature. *International Review of Psychiatry*, 13(2), 86-93.
- Herman, J. L. (1992). Complex PTSD: A Syndrome in Survivors of Prolonged and Repeated Trauma. *Journal of Traumatic Stress*, 5(3), 377-391.
- Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2003). Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality. Implications for Physical and Mental Health Research. *American Psychologist*, 58(1), 64-74.
- Hood Jr., R. W. (1973). Religious Orientation and the Experience of Transcendence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12(4), 441-448.
- Howell, D. (1998). *Méthodes statistiques en sciences humaines*. Bruxelles: De Boeck Université
- .James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York, NY, US: Longmans, Green and Co.
- Janoff-Bulman, R. (1992). *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*. New York: The Free Press.
- Kendler, K. S., Liu, X.-Q., Gardner, C. O., McCullough, M. E., Larson, D., & Prescott, C. A. (2003). Dimensions of Religiosity and Their Relationship to Lifetime Psychiatric and Substance Use Disorders. *American Journal of Psychiatry*, 160(3), 496-503.
- Kinzie, J. D. (2006). Immigrants and Refugees: The Psychiatric Perspective. *Transcultural Psychiatry*, 43(4), 577 - 591.
- Kirkpatrick, L. A. (1999). Attachment and religious representations and behavior. In J. Cassidy & P. R. Shaver (Eds.), *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications*. (pp. 803-822). New York, NY, US: Guilford Press.
- Kirkpatrick, L. A. (1992). An attachment-theory approach to the psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2(1), 3-28.
- Kirkpatrick, L. A., & Hood, R. W. J. (1990). Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation: The Boon or Bane of Contemporary Psychology of Religion? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(4), 442.

- Kirmayer, L., Lemelson, R., & Barad, M. (2007). *Understanding Trauma: Integrating Biological, Clinical, and Cultural Perspectives*. Cambridge: University Press.
- Kline, P. M., McMackin, R., & Lezotte, E. (2008). The Impact of the Clergy Abuse Scandal on Parish Communities. *Journal of Child Sexual Abuse*, 17(3-4), 290-300.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press.
- Lazarus, R., & Folkman, S. (1984). *Stress, Appraisal and Coping*. New York: Springer.
- Lebigot, F. (2004). Le traumatisme psychique. *Revue Francophone du Stress et du Trauma*, 4(1), 5-11.
- Lima, B. R., Pai, S., Santacruz, H., & Lozano, J. (1991). Psychiatric disorders among poor victims following a major disaster: Armero, Colombia. *Journal of Mental and Nervous Disease*, 179, 420-427.
- Loenzien, M., & Yana, S.-D. (2006). *Les approches qualitatives dans les études de population : Théorie et pratique*. Paris: Editions des archives contemporaines, Agence Universitaire de la francophonie.
- Lopez Rodriguez, M. (2004). Las primeras experiencias cristianas en el Nuevo Reino de Granada : Iglesia indiana y cristianismo indígena. In A. M. Bidegain (Ed.), *Historia del cristianismo en Colombia : corrientes y diversidad* (pp. 23-42). Bogota: Taurus.
- Main, M., & Solomon, J. (1986). Discovery of an insecure-disorganized/disoriented attachment pattern. In T. B. Brazelton & M. W. Yogman & T. B. E. Brazelton & M. W. E. Yogman (Eds.), *Affective development in infancy*. (pp. 95-124). Westport, CT US: Ablex Publishing.
- Marsella, A. J., Friedman, M. J., Gerrity, E. T., & Scurfield, R. M. (1996). *Ethnocultural aspects of posttraumatic stress disorder: Issues, research, and clinical applications*. Washington, DC, US: American Psychological Association.
- Marsella, A. J., Friedman, M. J., & Spain, H. (1996). Ethnocultural Aspects of PTSD : An Overview of Issues and Research Directions. In A. J. Marsella & M. J. Friedman & E. T. Gerrity & R. M. Scurfield (Eds.), *Ethnocultural Aspects of*

- Posttraumatic Stress Disorder: Issues, Research, and Clinical Applications* (pp. 105-129). Washington, DC, US: American Psychological Association.
- Masten, A. S., Best, K. M., & Garmezy, N. (1990). Resilience and development: Contributions from the study of children who overcome adversity. *Development and Psychopathology*, 2(4), 425-444.
- Mattis, J. S. (2002). Religion and Spirituality in the Meaning-Making and Coping Experiences of African American Women : A Qualitative Analysis. *Psychology of Women Quarterly*, 26, 309-321.
- McCullough, M. E., Bono, G., & Root, L. M. (2005). Religion and Forgiveness. In R. F. Paloutzian & C. Park (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp. 394-411). NY, London: Guilford Press.
- McCullough, M. E., & Worthington Jr., E. L. (1999). Religion and the Forgiving Personality. *Journal of Personality*, 67(6), 1141-1164.
- Meluk, E. (1998). *El secuestro, una muerte suspendida : su impacto psicológico*. Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook (2nd ed.)*. Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc.
- Mullet, E., Azar, F., Barros, J., Neto, F., Frongia, L., & Usai, V. (2002). Religion and forgiveness. *Psicologia Educacao Cultura*, 6(2), 279-301.
- Mullet, E., Barros, J., Frongia, L., Usai, V., Neto, F., & Shafighi, S. R. (2003). Religious Involvement and the Forgiving Personality. *Journal of Personality*, 71(1), 1-19.
- Myers, D. G. (1992). *The pursuit of happiness*. New York: Morrow.
- Nelson, G., & Prilleltensky, I. (2005). *Community psychology: In pursuit of liberation and well-being*. NY: Palgrave.
- Ortigue, E. (1993). Situations interculturelles ou changements culturels? L'individu et ses cultures. Paris: L'Harmattan.
- Otto, R. (1995). Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel (11 ed.). Paris: Editions Payot & Rivages.

- Palacio, J., & Sabatier, C. (2002). *Impacto psicológico de la violencia política en Colombia : Salud mental y redes de apoyo en familias desplazadas en el Caribe*. Barranquilla, Colombia: Ediciones Uninorte.
- Paloutzian, R. F., & Park, C. (2005). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. NY: Guilford Press
- Park, C. (2005). Religion as a meaning-making framework in coping with life stress. *Journal of Social Issues*, 61(4), 707-729.
- Paloutzian, R. F., & Park, C. (2005). Integrative Themes in the Current Science of the Psychology of Religion. In R. F. Paloutzian & C. Park (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp. 3-20). NY: Guilford Press
- Park, C., & Folkman, S. (1997). Meaning in the Context of Stress and Coping. *Review of General Psychology*, 1(2), 115-144.
- Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Yes and no. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 3-16.
- Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. NY, London: The Guilford Press.
- Pargament, K. I. (1996). Religious methods of coping: Resources for the conservation and transformation of significance. In E. P. Shafranske & E. P. E. Shafranske (Eds.), *Religion and the clinical practice of psychology*. (pp. 215-239). Washington, DC US: American Psychological Association.
- Pargament, K. I., Koenig, H. G., & Perez, L. M. (2000). The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*, 56(4), 519-543.
- Pargament, K. I., & Maton, K. I. (2000). Religion in American life: A community psychology perspective. In J. Rappaport & E. Seidman & J. E. Rappaport & E. E. Seidman (Eds.), *Handbook of community psychology*. (pp. 495-522). Dordrecht Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Pargament, K. I., Magyar-Russell, G. M., & Murray-Swank, N. A. (2005). The Sacred and the Search for Significance: Religion as a Unique Process. *Journal of Social Issues*, 61(4), 665-687.

- Pargament, K. I., Zinnbauer, B. J., Scott, A. B., Butter, E. M., Zerowin, J., & Stanik, P. (1998). Red flags and religious coping: Identifying some religious warning signs among people in crisis. *Journal of Clinical Psychology*, 54(1), 77-89.
- Park, C. (2005). Religion as a meaning-making framework in coping with life stress. *Journal of Social Issues*, 61(4), 707-729.
- Park, C., & Folkman, S. (1997). Meaning in the Context of Stress and Coping. *Review of General Psychology*, 1(2), 115-144.
- Pedersen, D., Tremblay, J., Errazuriz, C., & Gamarra, J. (2008). The sequelae of political violence: Assessing trauma, suffering and dislocation in the Peruvian highlands. *Social Science & Medicine*, 67(2), 205-217.
- Pedersen, D. (2002). Political violence, ethnic conflict, and contemporary wars: broad implications for health and social well-being. *Social Science & Medicine*, 55(2), 175.
- Pedersen, D. (1999). Surviving Amerindian nations : The impact of political violence and war. Fifth summer course of social and transcultural psychiatry: McGill University. Montreal, Canada (unpublished manuscript).
- Quimby, E. (2006). Ethnography's role in assisting mental health research and clinical practice. *Journal of Clinical Psychology*, 62(7), 859-879.
- Rappaport, J. (1981). In praise of paradox: A social policy of empowerment over prevention. *American Journal of Community Psychology*, 9(1), 1-25.
- Rechtman, R. (2003). L'ethnisation de la psychiatrie : de l'universel à l'international. *L'information psychiatrique*, 79(2), 161-169.
- Roccas, S. (2005). Religion and Value Systems. *Journal of Social Issues*, 61(4), 747-759.
- Rodríguez, J., De la Torre, A., Miranda, C. (2002). La salud mental en situaciones de conflicto armado. *Biomédica*, 22, 337-346.
- Rousseau, C., & Measham, T. (2007). Posttraumatic Suffering as a Source of Transformation: A Clinical Perspective. In L. J. Kirmayer & R. Lemelson & M. Barad (Eds.), *Understanding trauma: Integrating biological, clinical, and cultural perspectives*. (pp. 275-293). New York, NY, US: Cambridge University Press.

- Sabatier, C., & Douville, O. (2002). Culture et santé mentale : quels liens ? Pour une approche complexe et plurielle. In C. Sabatier & O. Douville (Eds.), *Cultures, insertions et santé* (pp. 7-30). Paris: L'Harmattan.
- Sacipa, S., Vidales, R. I., Galindo, L., & Tovar, C. (2007). Psychosocial accompaniment to liberate the suffering associated with the experience of forced displacement. *Universitas Psychologica*, 6(3), 589-600.
- Saroglou, V. (2002). Religion and the five factors of personality: A meta-analytic review. *Personality and Individual Differences*, 32(1), 15-25.
- Saroglou, V. (2001). La religion des jeunes et leur personnalité : études récentes en Belgique francophone. In V. Saroglou & D. Hutsebaut (Eds.), *Religion et développement humain. Questions psychologiques*. Paris: L'Harmattan.
- Saroglou, V., & Hutsebaut, D. (2001). *Religion et développement humain. Questions psychologiques*. Paris: L'Harmattan.
- Saroglou, V., & Muñoz-García, A. (2008). Individual Differences in Religion and Spirituality: An Issue of Personality Traits and/or Values. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(1), 83-101.
- Scheier, M. F., & Carver, C. S. (1992). Effects of optimism on psychological and physical well-being: Theoretical overview and empirical update. *Cognitive Therapy and Research*, 16(2), 201-228.
- Shaw, A., Joseph, S., & Linley, P. A. (2005). Religion, spirituality, and posttraumatic growth: a systematic review. *Mental Health, Religion & Culture*, 8(1), 1-11.
- Silberman, I. (2005). Religion as a Meaning System: Implications for the New Millennium. *Journal of Social Issues*, 61(4), 641-663.
- Sistiva, D., & Rousseau, C. (2008). *Trauma, culture et religion : le rôle de la religion dans la reconstruction des femmes rwandaises et salvadoriennes réfugiées à Montréal*. Rapport de recherche non publié. Montréal: Hôpital d'Enfants de Montréal, Université McGill.
- Sistiva-Castro, D. L., & Sabatier, C. (2005). Violence sociopolitique, ESPT et Coping religieux: Une étude comparative en Colombie. *Revue Francophone du Stress et du Trauma*, 5(2), 97-107.

- Simich, L., Beiser, M., & Mawani, F. N. (2003). Social Support and the Significance of Shared Experience in Refugee Migration and Resettlement. *Western Journal of Nursing Research*, 25(7), 872-891.
- Snyder, C. R., Sigmon, D. R., & Feldman, D. B. (2002). Hope for the sacred and vice versa: Positive goal-directed thinking and religion. *Psychological Inquiry*, 13(3), 234-238.
- Sparr, L. F., & Fergusson, J. F. (2000). Moral and spiritual issues following traumatization. In J. K. Boehnlein (Ed.), *Psychiatry and religion: The convergence of mind and spirit*. (pp. 109-123). Washington, DC, US: American Psychiatric Publishing, Inc.
- Suarez, R., & Forero, A. M. (2001). *Itinerarios terapéuticos de los devotos al divino niño del 20 de julio : entre las fisuras de las narrativas expertas en salud*. Bogota, Colombia: Ediciones Uniandes.
- Summerfield, D. (2003). War, Exile, Moral Knowledge and the Limits of Psychiatric Understanding: A Clinical Case Study of a Bosnian Refugee in London. *International Journal of Social Psychiatry*, 49(4), 264-268.
- Summerfield, D. (1999). A critique of seven assumptions behind psychological trauma programmes in war-affected areas. *Social Sciences & Medicine*, 48, 1449-1462.
- Summerfield, D. (1992). Philippines: Health, human rights, and 'low intensity' war. *Lancet*, 339(8786), 173.
- Schwartzberg, S. S., & Janoff-Bulman, R. (1991). Grief and the search for meaning: Exploring the assumptive worlds of bereaved college students. *Journal of Social & Clinical Psychology*, 10(3), 270-288.
- Schweitzer, R., Melville, F., Steel, Z., & Lacherez, P. (2006). Trauma, post-migration living difficulties, and social support as predictors of psychological adjustment in resettled Sudanese refugees. *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 40(2), 179-187.
- Tedeschi, R. G., & Calhoun, L. G. (2004). Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence. *Psychological Inquiry*, 15(1), 1-18.

- Terr, L. C. (1991). Childhood traumas: an outline and overview. *American Journal of Psychiatry*, 148(1), 10-20.
- Tix, A. P., & Frazier, P. A. (1998). The use of religious coping during stressful life events: Main effects, moderation, and mediation. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 66(2), 411-422.
- Todorov, T. (1982). *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*. Paris: Seuil.
- Tousignant, M., & Ehrensaft, E. (2003). La résilience par la reconstruction de sens : l'expérience des traumatismes individuels et collectifs. In Fondation pour l'Enfance, *La résilience : le réalisme de l'espérance*. Paris: Eres.
- Tovar Guerra, C. (2006). Desplazamiento forzado y acompañamiento psicosocial: A propósito de la emergencia de nuevos actores políticos. *Universitas Psychologica*, 5(1), 147-162.
- Uribe, C. A. (2001). La controversia por la cultura en el DSM-IV. In R. Suárez (Ed.), *Reflexiones en salud : una aproximación desde la antropología* (pp. 117-149). Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.
- Ventis, W. L. (1995). The relationships between religion and mental health. *Journal of Social Issues*, 51(2), 33-48.
- Wuthnow, R. (1998). *After heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.
- Young, A. (1995). *The Harmony of Illusions: Inventing Post-traumatic Stress Disorder*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Young, M. Y. (2001). Moderators of Stress in Salvadoran Refugees: The Role of Social and Personal Resources. *International Migration Review*, 35(3), 840-869.

Annexe 1 : Guide d'entretien

Nombre

Codigo

Fecha

1. DATOS DEMOGRAFICOS

Edad

Sexo : M F

Estado civil : Soltero(a) Casado(a) Unión Libre Viudo(a) Separado(a)

Nivel de escolaridad :

Número de hijos :

Con quién vive :

Tipo de vivienda : Propia Arriendo Familiares Otros

Si arriendo: Habitación Apartamento Casa

Religion:

Siempre a pertenecido a la misma religión? Si no, a cuál(es) otra(s) ha pertenecido?

Hace cuánto tiempo llegó a Bogotá?

Ocupación antes del desplazamiento:

Ocupación después del desplazamiento:

Procedencia :

Siempre ha vivido en el mismo sitio? Si no, en qué otros lugares ha vivido?

Es la primera vez que se desplaza por una situación de violencia? Si no, cuántas veces ha debido hacerlo?

2. EL DEPLAZAMIENTO

TEMA	CATEGORIA	PALABRAS CLAVE	PREGUNTAS	COMENTARIOS
Evento potencialmente traumático	Evento generador del desplazamiento	Amenaza	Puede contarme brevemente qué fue lo que provocó el desplazamiento?	
	Condiciones del desplazamiento	Desplazamiento Trayecto Tiempo	Puede contarme cómo fue el desplazamiento? Por dónde pasó antes de llegar aquí? Cuánto tiempo duró el trayecto? Qué dificultades encontró durante el trayecto? Qué facilidades?	
	Llegada	Ciudad receptora Dificultades	Qué pasó cuando llego aquí? Qué dificultades que encontró aquí? Qué facilidades?	
	Impacto	Impacto psicológico Impacto social	Qué ha cambiado desde entonces? Qué ha sido lo más difícil dentro de todo? Ha habido algo bueno dentro de todo esto?	
Representación del evento	Significado del evento en la vida	Significado Lugar en la vida	Qué representa para usted el desplazamiento? (Qué ha sido esto para usted? Cuando usted mira el trayecto de su vida... qué representa el desplazamiento en ese trayecto? Como ve usted el desplazamiento?) Ha habido otros eventos difíciles en su vida? Con respecto a los otros eventos qué tan difícil ha sido el desplazamiento? Si tuviera que ponerle un nombre a esta situación, como la llamaría? Si su vida fuera un libro, qué título le pondría a este capítulo?	
	Percepción de la situación como traumática	Trauma	(Si pasé évoqué) La gente a veces se refiere a estas situaciones como algo "traumático", lo ha oído usted? Si sí, qué quiere decir la gente con eso? Y para Usted qué quiere decir? Conoce Usted a alguien que haya estado traumatizado? Cómo es? Usted diría que lo que vivió es traumático? Si sí, se siente traumatizado? Que le hace pensar que lo está? Si no, qué cosas le indican que no lo está?	
Afrontamiento	Estrategias	Acciones Búsqueda de ayuda	Cómo ha afrontado esta situación? Qué cosas ha hecho para afrontar la situación? Cuando no se siente bien qué hace? Qué cosas lo hacen sentirse mejor? Qué cosas o personas le han ayudado en este proceso? De todas las cosas que ha intentado, cuáles le han sido más útiles? Qué cosas que le han ayudado menos?	
	Redes sociales y de apoyo	Amigos Familia ONG Ayuda	Tiene personas cercanas aquí? Siente que puede contar con ellos? Para qué tipo de cosas cuenta con ellos? Para qué tipo de cosas no cuenta con ellos? Le han ayudado a afrontar esta situación? Cuénteme por cada uno, cómo le ha ayudado? De todas las cosas que le han ayudado a afrontar esta situación (recapitular lo dicho por el participante) en qué orden de importancia para usted las pondría?	
	Medicina popular	Brujo Curandero Medium	(Si pasé évoqué) Cuando se ha sentido mal, ha consultado a algún brujo, curandero, médium(...)? Puede contarme cómo fue? Para qué iba? Sirvió?	

3. LA RELIGION EN LA VIDA COTIDIANA

TEMA	CATEGORIA	PALABRAS CLAVES	PREGUNTAS	COMENTARIOS
Lugar de la religion	Importancia subjetiva	Importante	<p>Antes del desplazamiento, qué lugar ocupaba la religion en su vida? Era importante ?</p> <p>Qué cosas religiosas hacía ? Oraba ? iba a misa ? Otras cosas ?</p> <p>Con qué frecuencia?</p>	
	Prácticas	Misa / culto Oración Biblia Procession Novena Velas Amuletos/escapulario Programa radio / tv Ayuno		
Religiosidad subjetiva	Nivel de creencia	Créer mucho/poco Dudas	<p>Se consideraba Ud. creyente?</p> <p>Cuanto creía Ud. en Dios : mucho, poco o nada ?</p> <p>Tenía aveces dudas sobre la existencia de Dios?</p> <p>Cuando Ud. pensaba en Dios o en la religión, qué sentimientos tenía?</p> <p>Podría describirme como eran esos sentimientos?</p> <p>Había a veces otros sentimientos diferentes (contrarios)?</p>	
	Fenomenologia	Emociones / sentimientos Esperanza Paz Confianza Seguridad Amor Alegria Temor Rabia Desilusión		
Relación con Dios	Tipo de relación con Dios	Padre Amigo Confidente Juez Creador Formas de acercarse Comunicacion Cosas que pide Perdón Agradecimientos	<p>Cómo veía Ud. A Dios ?</p> <p>Qué era Dios para Ud.?</p> <p>Cómo se relacionaba con él?</p> <p>Qué maneras de comunicar con él tenía?</p> <p>En qué momentos se comunicaba con él?</p> <p>Para qué se comunicaba con él? Para qué le servía?</p> <p>Qué le decía cuando se comunicaba con él?</p>	
	Proximidad de la relación	Cercano Lejano		
Pratiques religieuses populaires	Pratiques, croyences et expériences	Brujería Animas Espiritus Sobrenatural	<p>Usted cree en brujería/ espíritus/animas/médiums/cosas sobrenaturales?</p> <p>Ha tenido experiencias cercanas (suyas o de algún conocido) de ese tipo? Puede contarme un poco cómo fue? En qué circunstancias?</p> <p>Va usted con frecuencia? Cuantas veces ha ido?</p> <p>En esta situación ha recurrido Siente que le ayudo? Cómo?</p>	

4. CAMBIOS EN EL ITINERARIO RELIGIOSO POR EL DESPLAZAMIENTO

TEMA	CATEGORIA	PALABRAS CLAVES	PREGUNTAS	COMENTARIOS
Lugar de la religion	Importancia subjetiva	Cambio Antes/ahora Más/menos importante	<p>Qué lugar ocupa la religion en su vida?</p> <ul style="list-style-type: none"> Después del desplazamiento, la religión siguió teniendo el mismo lugar en su vida que antes? Si no, cómo cambió? 	
	Prácticas	Más/menos frecuencia Lo que sigue igual	<p>Qué cosas religiosas hace ? Ora ? va a misa/culto ? Otras ?</p> <p>Con qué frecuencia?</p> <ul style="list-style-type: none"> Sigue teniendo las mismas prácticas religiosas que antes del desplazamiento? Hay alguna de esas prácticas que ya no hace o nuevas prácticas que no hacía antes? Ora mas/menos desde el desplazamiento? Va más/menos a la iglesia? <p>Si ha cambiado, qué cree que contribuyó a ese cambio?</p>	
Religiosidad subjetiva	Nivel de creencia	Cambio Antes/ahora Crer mas/menos Dudas Emociones/sentimientos	<p>Usted se considera creyente?</p> <p>Cuánto cree Ud. en Dios : mucho, poco o nada ?</p> <p>Siempre ha creído igual en Dios?</p>	
	Fenomenología	Emociones / sentimientos Esperanza Paz Confianza Seguridad Amor Alegria Temor Rabia Desilusión	<p>En algún momento ha tenido dudas sobre Dios? Cuándo?</p> <ul style="list-style-type: none"> Después del desplazamiento sigue creyendo en Dios igual que antes o ha cambiado en algo su creencia? <p>Cuando Ud. piensa en Dios/ la religión, o cuando hace cosas religiosas, qué sentimientos se le despiertan? Podría describirnos? A qué se parece?</p> <ul style="list-style-type: none"> Su vida religiosa/su manera de vivir la religion/de creer, siguió igual después del desplazamiento? Si no, cómo cambió? Los sentimientos que le despertaba la religion sont todavía los mismos o cambiaron después del desplazamiento? Hay algunos sentimientos que no tenía antes y que ahora si? Podría describirme como son esos sentimientos? Le ha pasado que tiene varios sentimientos diferentes al tiempo? Como es eso? 	
Relación con Dios	Tipo de relación con Dios	Cambio Antes/ahora Padre Amigo Confidente Juez	<p>Cómo ve a Dios? Qué es Dios para usted?</p> <ul style="list-style-type: none"> Después del desplazamiento sigue viendo igual a Dios? 	

		<p>Creador</p> <p>Formas de acercarse</p> <p>Comunicacion</p> <p>Cosas que pide</p> <p>Perdón</p> <p>Agradecimientos</p>	<p>Cómo se relaciona con él?</p> <ul style="list-style-type: none"> • Después del despl. se relaciona igual? <p>Cómo se comunica con él?</p> <p>En qué momentos?</p> <p>Para qué?</p> <p>Qué le dice?</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ha cambiado su manera de comunicar con él? • Han cambiado las cosa que le dice o pide a Dios? 	
	Proximidad de la relación	<p>Más/ menos</p> <p>Cercano/ Lejano</p>	<p>Para usted es importante sentirse cerca de Dios?</p> <ul style="list-style-type: none"> • Sigue siendo importante para usted sentirse cerca de Dios? <p>Cómo se siente en su relación con Dios?</p> <p>Qué tan cercano se siente de Dios?</p> <p>Qué cosas peinsa que le faltan a esa relación?</p> <p>Qué cosas lo acercan a Dios?</p> <p>Qué cosas lo alejan de Dios?</p> <ul style="list-style-type: none"> • Se siente más cercano o lejano de Dios ahora? • Siente que busca más/menos acercarse de Dios desde lo que paso? <p>Si si, qué cree que pudo haber provocado este cambio?</p> <p>Como se siente con el hecho de que haya cambiado?</p>	

5. LA RELIGION EN EL AFRONTAMIENTO DEL DESPLAZAMIENTO

TEMA	CATEGORIA	PALABRAS CLAVES	PREGUNTAS	COMENTARIOS
Lugar de la religion	Importancia con respecto a otras fuentes de ayuda	Afrontar Superar Más o menos ayuda que otros recursos	De qué manera le ha ayudado la religion? Dios? La iglesia? Padres/pastores Otros miembros de la iglesia?	
Construcción de significado	Representación del conflicto	Conflicto armado Causas explicación	Por qué cree que existe esta situación en Colombia? Como se explica que esto le haya sucedido a Ud?	
	Incidencia selectiva	Por qué a mí	Esta situación le ha cambiado la forma de ver la vida? De qué manera?	
	Crisis existencial	Vida después de la muerte Sentido de la vida El bien y el mal	Hay cosas, con respecto a lo que pasó, que todavía no se logra explicar? Cuales? Qué explicaciones se imagina?	
	Ruptura significado global y situacional	No entiendo	Hay ideas que daba antes por ciertas que el desplazamiento le ha cambiado? Cuáles?	
	Rol de Dios en la incidencia de los hechos	Prueba Lección/Enseñanza Castigo Diablo	Cree que Dios pudo tener algo que ver con lo que pasó? Que él haya querido para bien o para mal que eso le pasara? Si si, para qué? Si no, pudo haber sido por otra razón? Cual?	
Religiosidad populaire	Practicas y creencias populares	Brujería Animas Espíritus Sobrenatural	En esta situación ha recurrido a la brujería/animas/espiritus/médiums? Con qué objetivo? Siente que le ayudo? Cómo?	
Relacion con Dios	Rol de Dios en el afrontamiento	Protection Control Ayuda	Dios le ha ayudado de alguna manera afrontar esta situación? Si si, de qué manera ? Como se imagina que estaría si dios no hubiera estado con usted en esta situación?	
Dimension social	Ayuda de otros miembros de la iglesia	Padre/pastor Miembros de la iglesia Escucha apoyo	Tiene amigos en la iglesia? Ha recibido algun tipo de apoyo de algún padre/pastor o de otro miembro de la iglesia? Cual? Usted cree que la religión podría ayudar a la gente a perdonar? Ha usted le ha sucedido? Puede hablarme de esa experiencia ?	
	Perdón	Perdón Reconciliación		
Otras funciones	Otras	Entierro Duelo Muertos	Hay otras cosas de la religion, de la iglesia o de Dios que le han ayudado en esta situación? Siente que algunas ceremonias le hacen bien o le ayudan a superar la situación? Cuales? De qué manera le ayuda? Para qué le sirve ?	
Fenomenología	Emociones	Sentimientos Esperanza Paz Confianza Seguridad Amor Alegria Temor Rabia Desilusión	Qué le aporta la oración? Como se siente cuando reza o va a la iglesia (o hace las practicas que describe) ? El hecho de orar (o practicar) le produce cambios en la manera como se siente? Como son esos cambios?	
Adaptación percibida	Adaptación subjetiva		Usted siente que ha superado esta situación? Si no, que le falta para superarla?	

Annexe 2: Guide d'entretien en français

Nom

Code

Date

1. DONNÉES DEMOGRAPHIQUES

Age

Sexe : M F

Etat civil : Célibataire Marié Union Libre Veuf Séparé

Niveau de scolarité :

Nombre d'enfants :

Avec qui vivez-vous?

Type de hébergement : Propre Location Hébergé Autres

Si en location : Chambre Appartement Maison

Religion:

Avez-vous toujours pratiqué la même religion? Si non, quelles autres religion avez-vous pratiquées?

Quand êtes-vous arrivé à Bogota?

Occupation avant le déplacement :

Occupación après le déplacement:

D'où venez-vous :

Avez-vous toujours vécu au même endroit? Si non, dans quels autres endroits avez-vous habité ?

Est-ce la première fois que vous devez vous déplacer à cause de la violence? Si non, combien de fois l'avez-vous fait ?

2. LE DEPLACEMENT

THEME	CATEGORIE	MOTS CLE	QUESTIONS	COMMENTAIRES
Événement potentiellement traumatique	Événement provoquant le déplacement	Menace	Puede contarme brevemente qué fue lo que provocó el desplazamiento?	
	Conditions du déplacement	Déplacement Trajet Durée	Puede contarme cómo fue el desplazamiento? Por dónde pasó antes de llegar aquí? Cuánto tiempo duró el trayecto? Qué dificultades encontró durante el trayecto? Qué facilidades?	
	Arrivée	Ville d'accueil Difficultés	Qué pasó cuando llego aquí? Qué dificultades que encontró aquí? Qué facilidades?	
	Impact	Impact psychologique Impact social	Qué ha cambiado desde entonces? Qué ha sido lo más difícil dentro de todo? Ha habido algo bueno dentro de todo esto?	
Representation de l'événement	Signification attribuée à l'événement et place dans la vie	Signification Place dans la vie	Qué representa para usted el desplazamiento? (Qué ha sido esto para usted? Cuando usted mira el trayecto de su vida... qué representa el desplazamiento en ese trayecto? Como ve usted el desplazamiento?) Ha habido otros eventos difíciles en su vida? Con respecto a los otros eventos qué tan difícil ha sido el desplazamiento? Si tuviera que ponerle un nombre a esta situación, como la llamaría? Si su vida fuera un libro, qué título le pondría a este capítulo?	
	Perception de la situation comme traumatique	Trauma	(Si pas évoqué) La gente a veces se refiere a estas situaciones como algo "traumático", lo ha oído usted? Si si, qué quiere decir la gente con eso? Y para Usted qué quiere decir? Conoce Usted a alguien que haya estado traumatizado? Cómo es? Usted diría que lo que vivió es traumático? Si si, se siente traumatizado? Que le hace pensar que lo está? Si no, qué cosas le indican que no lo está?	
Coping	Stratégies	Stratégies Faire face	Cómo ha afrontado esta situación? Qué cosas ha hecho para afrontar la situación? Cuando no se siente bien qué hace? Qué cosas lo hacen sentirse mejor? Qué cosas o personas le han ayudado en este proceso? De todas las cosas que ha intentado, cuáles le han sido más útiles? Qué cosas que le han ayudado menos?	
	Réseaux sociaux et de soutien	Amis Familie ONG Aide Allocation	Tiene personas cercanas aquí? Siente que puede contar con ellos? Para qué tipo de cosas cuenta con ellos? Para qué tipo de cosas no cuenta con ellos? Le han ayudado a afrontar esta situación? Cómo? De todas las cosas que le han ayudado a afrontar esta situación (recapitular lo dicho por el participante) en qué orden de importancia para usted las pondría?	
	Médecine populaire	Sorcier Healer Medium	(Si pas évoqué) Cuando se ha sentido mal, ha consultado a algun brujo, curandero, médium(...)? Puede contarme cómo fue? Para qué iba? Sirivo?	
Adaptación percue	Adaptation subjective	Surmonté Ce qui manque	Usted siente que ha superado esta situación? Si no, que le falta para superarla?	

3. LA RELIGION DANS LA VIE QUOTIDIENNE

THEME	CATEGORIE	MOTS CLE	QUESTIONS	COMMENTAIRES
Place de la religion	Importance subjective	Importante		
	Pratiques	Messe / culte Prière Bible Procession Novena Bougie Amulettes/scapulaire Emission radio / tv Jeun	Antes del desplazamiento, qué lugar ocupaba la religion en su vida? Era importante ? Qué cosas religiosas hacia ? Oraba ? iba a misa ? Otras cosas ? Con qué frecuencia?	
Religiosité subjective	Niveau de croyance	Croire Doutes	Se consideraba Ud. croyante?	
	Phénoménologie	Emotions / sentiments Espoir Paix Confiance Sécurité Amour Joie Crainte Colère Déception	Cuanto creía Ud. en Dios : mucho, poco o nada ? Tenía aveces dudas sobre la existencia de Dios? Cuando Ud. pensaba en Dios o en la religión, qué sentimientos tenía? Podría describirme como eran esos sentimientos? Había a veces otros sentimientos diferentes (contrarios)?	
Relation à Dieu	Type de relation à Dieu	Père Ami Confident Juge Créateur S'approcher S'éloigner Communication Prier / demander Pardon Remercier	Cómo veía Ud. A Dios ? Qué era Dios para Ud.? Cómo se relacionaba con él? Qué maneras de comunicar con él tenía? En qué momentos se comunicaba con él? Para qué se comunicaba con él? Para qué le servía? Qué le decía cuando se comunicaba con él?	
	Proximité de la relationn	Proche Lointain	Como sentía Ud. su relación con Dios? Qué tan cercano se sentía de Dios? Qué cosas le faltaban a su relación con Dios? Qué cosas lo acercaban a Dios? Qué cosas lo alejaban de Dios? Era importante sentirse cerca de Dios?	
Pratiques religieuses populaires	Pratiques, croyances et expériences	Sorcellerie Ames bénies Esprits Surnaturel	Usted cree en brujería/ espíritus/animas/médiums/cosas sobrenaturales? Ha tenido experiencias cercanas (suyas o de algún conocido) de ese tipo? Puede contarme un poco cómo fue? En qué circunstancias? Va usted con frecuencia? Cuantas veces ha ido? En esta situación ha recurrido Siente que le ayudo? Cómo?	

4. CHANGEMENTS DANS LA RELIGION PAR LE DÉPLACEMENT

THEME	CATEGORIE	MOTS CLE	QUESTIONS	COMMENTAIRES
Place de la religion	Importance subjective	Changement Avant / Maintenant Plus/moins important	<p>Qué lugar ocupa la religion en su vida?</p> <ul style="list-style-type: none"> Después del desplazamiento, la religión siguió teniendo el mismo lugar en su vida que antes? Si no, cómo cambió? <p>Qué cosas religiosas hace ?</p> <p>Ora ? va a misa/culto ? Otras ?</p> <p>Con qué frecuencia?</p> <ul style="list-style-type: none"> Sigue teniendo las mismas prácticas religiosas que antes del desplazamiento? Hay alguna de esa prácticas que ya no hace o nuevas prácticas que no hacía antes? Ora mas/menos desde el desplazamiento? Va más/menos a la iglesia? <p>Si ha cambiado, qué cree que contribuyó a ese cambio?</p>	
	Pratiques	Plus/moins fréquence Ce qui reste pareil		
Religiosité subjective	Niveau de croyance	Changement Avant / Maintenant Croire Plus/moins Doutes Emotions / sentiments	<p>Usted se considera creyente?</p> <p>Cuánto cree Ud. en Dios : mucho, poco o nada ?</p> <p>Siempre ha creído igual en Dios?</p> <p>En algun momento ha tenido dudas sobre Dios? Cuándo?</p> <ul style="list-style-type: none"> Después del desplazamiento sigue creyendo en Dios igual que antes o ha cambiado en algo su creencia? 	
	Phénoménologie	Emotions / sentiments Espoir Paix Confiance Sécurité Amour Joie Crainte Colère Déception	<p>Cuando Ud. piensa en Dios/ la religión, o cuando hace cosas religiosas, qué sentimientos se le despiertan?</p> <p>Podría describirmelos?</p> <p>A qué se parece?</p> <ul style="list-style-type: none"> Su vida religiosa/su manera de vivir la religion/de creer, siguió igual después del desplazamiento? Si no, cómo cambió? Los sentimientos que le despertaba la religion sont todavía los mismos o cambiaron después del desplazamiento? Hay algunos sentimientos que no tenía antes y que ahora si? Podría describirme como son esos sentimientos? Le ha pasado que tiene varios sentimientos diferentes al tiempo? Como es eso? 	
Relation à Dieu	Type de relation à Dieu	Changement Avant / Maintenant Père Ami Confident Juge Créateur S'approcher S'éloigner Communication Prier / demander	<p>Cómo ve a Dios? Qué es Dios para usted?</p> <ul style="list-style-type: none"> Después del desplazamiento sigue viendo igual a Dios? <p>Cómo se relaciona con él?</p> <ul style="list-style-type: none"> Después del despl. se relaciona igual? <p>Cómo se comunica con él?</p> <p>En qué momentos?</p> <p>Para qué?</p> <p>Qué le dice?</p> <ul style="list-style-type: none"> Ha cambiado su manera de comunicar con él? Han cambiado las cosa que le dice o pide a Dios? 	
	Proximité de la relation	Plus/moins Proche / Lointain	<p>Para usted es importante sentirse cerca de Dios?</p> <ul style="list-style-type: none"> Sigue siendo importante para usted sentirse cerca de Dios? <p>Cómo se siente en su relación con Dios? Qué tan cercano se siente de Dios?</p> <p>Qué cosas peinsa que le faltan a esa relación?</p> <p>Qué cosas lo acercan a Dios?</p> <p>Qué cosas lo alejan de Dios?</p> <ul style="list-style-type: none"> Se siente más cercano o lejano de Dios ahora? Siente que busca más/menos acercarse de Dios desde lo que paso? <p>Si si, qué cree que pudo haber provocado este cambio?</p> <p>Como se siente con el hecho de que haya cambiado?</p>	

5. LA RELIGION FACE AU DÉPLACEMENT

THEME	CATEGORIE	MOTS CLE	QUESTIONS	COMMENTAIRES
Place de la religion	Importance concernant d'autres sources d'aide	Faire face Surmonter Plus/moins aide que d'autres ressources	De qué manera le ha ayudado la religion? Dios? La iglesia? Padres/pastores Otros miembros de la iglesia?	
Construction de sens/signification	Representation du conflit	Conflit armé Causes explication	Por qué cree que existe esta situación en Colombia? Como se explica que esto le haya sucedido a Ud? Esta situación le ha cambiado la forma de ver la vida? De qué manera?	
	Incidence selective	Pourquoi moi	Hay cosas, con respecto a lo que pasó, que todavía no se logra explicar? Cuales? Qué explicaciones se imagina?	
	Crise existentielle	Vie après la mort Sens de la vie El bien y el mal	Hay ideas que daba antes por ciertas que el desplazamiento le ha cambiado? Cuáles?	
	Rupture sens global et situationnelle	Je ne comprends pas	Cree que Dios pudo tener algo que ver con lo que pasó? Que él haya querido para bien o para mal que eso le pasara? Si si, para qué?	
	Rôle de Dieu dans l'incidence des faits	Epreuve Leçon/Enseñanza Punition Diable	Si no, pudo haber sido por otra razón? Cual?	
Religiosité populaire	Pratiques et croyances populaires	Sorcellerie Ames bënies Esprits Surnaturel	En esta situación ha recurrido a la brujería/animas/espiritus/médiums? Con qué objetivo? Siente que le ayudo? Cómo?	
Relation à Dios	Rôle de Dieu dans le coping	Protection Contrôle Aide	Dios le ha ayudado de alguna manera afrontar esta situación? Si si, de qué manera ? Como se imagina que estaría si dios no hubiera estado con usted en esta situación?	
Dimension sociale	Aide d'autres membres	Père/pasteur Membres de l'Eglise Ecoute soutien	Tiene amigos en la iglesia? Ha recibido algun tipo de apoyo de algún padre/pastor o de otro miembro de la iglesia? Cual? Usted cree que la religion podría ayudar a la gente a perdonar? Ha usted le ha sucedido? Puede hablarme de esa experiencia ?	
	Pardon	Pardon Reconciliation		
Autres fonctions	Autres	Enterrement Deuil Les morts	Hay otras cosas de la religion, de la iglesia o de Dios que le han ayudado en esta situación? Siente que algunas ceremonias le hacen bien o le ayudan a superar la situación? Cuales? De qué manera le ayuda? Para qué le sirve ?	
Phénoménologie	Emotions	Emotions / sentiments Espoir Paix Confiance Sécurité Amour Joie Crainte Colère Déception	Qué le aporta la oración? Como se siente cuando reza o va a la iglesia (o hace las practicas que describe) ? El hecho de orar (o practicar) le produce cambios en la manera como se siente? Como son esos cambios?	

Annexe 3 : Accord pour la participation à une étude (CONSENTEMENT AVERTI)

Entre:

Diana Sistiva, C.C. # 52.422.281, psychologue chercheur
et

_____, C.C. # _____, le participant

Le participant confirme qu'il accepte de participer à l'étude « Trauma, religion et culture : le rôle de la religion dans l'ajustement à la violence politique en Colombie ». L'objectif de l'étude est de comprendre comment les différentes dimensions de la religion peuvent jouer un rôle dans le processus de faire face à la violence politique.

Sa participation consiste à un entretien individuel unique, d'environ une heure et demi, enregistré en format audio, qui aura lieu dans les locaux de l'ONG Opción Vida (adresse : Calle 52 # 9-24, Bogotá), dans une salle indépendante. Il/elle accepte que l'information recueillie soit utilisée dans la thèse doctorale de Mme Sistiva.

Mme Sistiva s'engage à respecter le principe de confidentialité. Dans le traitement de l'information, le participant se verra attribuer dès le début un code numérique, rendant impossible l'association entre les données et son identité. L'enregistrement sera gardé sous forme de fichier informatique, nécessitant un mot de passe pour l'ouvrir. Les transcriptions des entretiens seront faites par Mme Sistiva qui omettra d'écrire le nom et le numéro de la carte d'identité lorsqu'ils seront évoqués dans l'enregistrement. Lorsqu'il serait question de citer un extrait d'entretien, Mme Sistiva s'engage à enlever tout élément pouvant repérer l'identité du participant. Cet accord, ainsi que tout autre document pouvant retracer l'identité du participant seront gardés dans un classeur sous clé, au lieu de résidence de Mme Sistiva. Ces données seront conservées sous clé pendant 5 ans après la fin de l'étude, et elles seront détruites après cette période.

Mme Sistiva s'engage également à fournir toute l'information nécessaire au participant sur l'étude en question. Ceci inclut répondre à toutes les questions que le participant souhaite poser au sujet de cette recherche. La signature de cet accord implique que l'on a permis au participant de poser toutes les questions désirées, et que celles-ci ont été répondues de manière satisfaisante. Les résultats de la recherche seront présentés oralement par Mme Sistiva dans les locaux de l'ONG, après la soutenance de la thèse. Le participant peut, s'il le souhaite, laisser ses coordonnées pour être prévenu de la date et heure de la présentation.

Le participant pourra aussi à tout moment refuser de participer, refuser de répondre à des questions qu'il ne souhaite pas répondre, ainsi qu'interrompre l'entretien, sans que ces actes comportent de conséquences pour lui : le participant pourra dans tous les cas continuer à bénéficier du programme de l'ONG. L'ONG ne sera pas informée de la décision du participant de participer ou non dans la recherche.

Le participant peut s'adresser à l'équipe psychosociale de l'ONG s'il ressent un besoin d'aide. Pour toute plainte ou situation concernant la responsabilité de la chercheuse, le participant peut contacter Mme Claudia ARIAS, directrice d'Opción Vida, au (315) 861-9044, ou dans son bureau dans les locaux de l'ONG.

Responsables de la recherche :

Michel Tousignant, directeur de thèse
Professeur

Département de Psychologie
Université du Québec à Montréal
Case postale 8888, succursale Centre-ville
Montréal (Québec) H3C 3P8
CANADA

Téléphone : +1 (514) 987-3000, poste 4846
Adresse électronique : tousignant.michel@uqam.ca

Colette Sabatier, directrice de thèse
Professeur

Département de Psychologie
3 ter, Place de la Victoire
33076 Bordeaux Cedex France

FRANCE

Téléphone : +33 (0)5 57 57 19 62

Adresse électronique : colette.sabatier@psycho.u-bordeaux2.fr

Diana Sistiva, doctorante

Psychologue, doctorante en Psychologie

Université de Québec à Montréal

Université de Bordeaux 2

3 ter, Place de la Victoire

33076 Bordeaux Cedex France

Téléphone : +33 (0)5 57 57 19 62

Adresse électronique : dianasistiva@hotmail.com

Signatures

Participant

Diana Sistiva

Annexe 4 : Arbre de catégories

Tree Nodes

Name	Description
Changements de l'itinéraire religieux du a l	Changements de la manière de vivre la religion après avoir été confrontés à la violence organisée en Colombie.
Name	Description
Place de la religion	Changements dans la place de la religion dans leurs vies après le déplacement
Relation à Dieu	Changements de la qualité de la relation à Dieu et/ou de la proximité perçue
Religiosité subjective	Changements dans le niveau de croyance et dans la façon de vivre la religion depuis le déplacement.
Tous ensemble	Fusion des trois autres nodes: place de la religion, religion subjective et relation à Dieu
Name	Description
Déplacement	Tous les parties du récit en lien avec le déplacement, de l'événement déclencheur, la représentation de la situation et des manières dont ils y font face.
Name	Description
Construction de sens	1. Significations attribuées à la situation, au conflit macro et à leur situation particulière, et tous les passages qui décrivent ce processus de construction
Name	Description
Impact	Impact psychosocial perçue par la personne.
Place du déplacement	Par rapport à d'autres événements difficiles
Signification	Significations attribuées à la situation, au conflit macro et à leur situation particulière, et tous les passages qui décrivent ce processus de construction, incluant
Name	Description
Autres tentatives de constructi	Diverses tentatives, cohérentes ou non pour donner un sens à leur situation
Incidence selective	Por quoi moi
Représentation de la situation	Nom attribué au "chapitre du livre de leur vie" correspondant à leur situation suite au déplacement, et autres récits qui décrivent ce que le déplacement a re
Représentation du conflit	Comment comprennent-ils le conflit colombien
Sens général - difficulté à don	Extraits qui reflètent une difficulté à comprendre, à donner un sens à leur situation générale (incluant le conflit armé ou des questions existentielles), rupture
Name	Description
Sens général - Point de ruptu	Les participants arrivent à identifier le point de rupture entre la signification global et situationnelle, c'est à dire, concernant la représentation su conflit et l'
Name	Description
Trauma	Définitions de trauma, perception de la situation comme étant traumatique; perception de leur état comme étant un traumatisme
Name	Description
Evenement	Récits sur l'événement provoquant le déplacement, (situation pré-migratoire), conditions du déplacement (situation migratoire) et arrivée à Bogotá (con
Name	Description
Migratoire	Conditions du trajet, durée, personnes avec qui le déplacement se fait
Post-migratoire	Immédiat et post-immédiat
Pre-migratoire	Conditions pre-migratoires, événement de violence organisée

Tree Nodes

Name	Description
Manières d'y faire face	Inclue 1) les stratégies mises en place (dirigés vers le problème et vers l'émotions), 2) les réseaux sociaux et de soutien, 3) la religiosité populaire et 4) l'adaptation
Name	Description
Adaptation	Adaptation perçue, définition d'adaptation
Coping	Les stratégies mises en place (dirigés vers le problème et vers l'émotions)
Soutien social	Les réseaux sociaux et de soutien
Name	Description
Trajectoires migratoires	Trajets par lesquels ils sont passés, soit a cause de la violence soit par d'autres raison (i.e. économiques)
Name	Description
La religion dans la vie quotidienne	La manière de vivre la religion indépendamment de la situation de déplace
Name	Description
Coping religieux quotidien	Stratégies de coping religieux en dehors du déplacement ou de situation de violence
Dimension sociale quotidienne	Echanges avec le clergé ou la communauté religieuse en dehors du déplacement
Itinéraires religieux	Histoire de leur rapport à la religion tout au long de leurs vies
Phénoménologie au quotidien	Manière dont ils vivent leur religion, incluant 1) le niveau de croyance subjective mais aussi 2) d'un point de vue phénoménologique
Place de la religion	Place de la religion de la religion dans la vie quotidienne des déplacés, incluant 1) l'importance subjective et 2) les pratiques avec leur fréquence, 3) Sy
Pratiques religieuses populaires	Pratiques, croyances et expériences avec des systèmes de soin populaires ou non "officiels", tanto en 1) el frontamiento del desplazamiento, 2) religiosi
Relation à Dieu	Tout ce qui peut décrire la relation établie avec Dieu et les divinités auxquelles ils croient, incluant leur représentation, le type de relation (qualité) et la p
Name	Description
La religion face au déplacement	Les différentes manières dans lesquelles le religieux a influencé le processus de faire face à la violence.
Name	Description
Autres rôles	D'autres raisons pour lesquelles ils pensent que la religion a pu les aider à faire face à la situation
Coping religieux	Stratégies pour faire face a leur situation, qui sont liées au sacré
Dimension sociale	Tout ce qu'ils on fait pour faire face à la situation qui implique des personnes appartenant à leur église ou communauté religieuse.
Phénoménologie	Emotions et expériences subjectives provoquées par la religion en faisant face à leur situation
Place de la religion	Place de la religion par rapport à d'autres sources d'aide
Signification religieuse	Significations attribuées à la situation, au conflit macro et à leur situation particulière, qui soient en lien avec la religion. Contient 1) le rôle perçu de Dieu
Name	Description
Autre signification religieuse	Tentatives cohérentes ou non de donner un sens à leur situation, en lien avec le sacré
Rôle de Dieu dans le processus	Rôles perçus de Dieu dans le processus d'adaptation
Rôle de Dieu dans l'incidence de	Rôles perçus de Dieu dans le fait que cela leur soit arrivé